

مفهوم رؤية جديدة للفكر العربي

من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة

في اثني عشر جزءاً

طبيب تيزيني

# النص القرآني

أمام إشكالية البنية والقراءة

دار الينابيع



# النص القرآني

## أمام إشكالية البنية والقراءة

حقوق الطبع محفوظة

1997

دار الينابيع

«نطباعة والنشر والتوزيع»

دمشق ص.ب 6348

6316350 ☎

• تصميم الغلاف: أليس زيلينوفا

• الإخراج الفني: مي مكارم

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي

من بواكيره حتى المرحلة المعاصرة

في اثني عشر جزءاً

طيب تيزيني

الجزء الخامس

# النص القرآني

أمام إشكالية البنية والقراءة



## تمهيد

جاء الجزء الأخير (الرابع) من «مشروع رؤية جديدة» بحثاً أولها في الشرط التاريخي السياسي، وكذلك السوسيو ثقافي، الذي أفضى إلى الإسلام المحمدي ببواكيره وأسس الأولى، وذلك يبدأ بيد مع البحث في هذه البواكير والأسس ذاتها. وقد فعلنا ما فعلناه في ضوء البحث في «السيرة النبوية»، بالقدر الذي أنجزنا فيه هذه المهمة، في ضوء ذلك. ولكن هذا وذاك لم يكونا يمثلان، بالنسبة إلينا في الجزء المذكور، موضوعين اثنين متوازيين، وإنما مثلاً وجهين لمسألة واحدة، هي الإسلام الباكر نشأة وتأسيساً.

وقد عملنا على تخصيص البحث المذكور، أكثر فأكثر، باتجاه «السيرة النبوية»، كمحور مركزي، تلتقي فيه — بصيغة أو بأخرى — أوجه ذلك الأخير كلها. وحذير بالقول أننا أنجزنا هذه القضية على نحو جعلنا ننظر إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والحدث التاريخي السياسي والسوسيو ثقافي على أنها كلها، بصفة كونها مجتمعة، تجليات لـ «السيرة» إياها، أو — وهذا وارد أيضاً — على أن هذه السيرة هي بمثابة جماع القول في تلك.

وعلى ذلك، كان من ضرورات البحث تناول القرآن والسنة، بالقدر الذي يقتضيه الموقف المركب المشار إليه، أي بالحدود التي تقتضيها جدليتا الفكر والواقع، والدال والمدلول. وبتعبير آخر، كان علينا أن نأتي على النسقين الدينيين المذكورين في تبينهما وتموضعهما اجتماعياً وتاريخياً، وكذلك — مرة أخرى — في ضوء تلك

الضرورات. ولا شك أن ذلك انطوى على أهمية مبدئية، بحيث إنه جعلنا - مع حلقات أخرى من البحث - نضع يدنا على اللحظات الخصوصية الماثلة في الإرهاصات الأولى للإسلام المحمدي. ذلك لأن القرآن والسنة لم يمارسا، في هذا الحال، دوراً إيضاحياً للحدث التاريخي السياسي والسوسيولوجي وعامل توغل فيه فحسب، بل إنهما مثلاً - كذلك وفي السياق ذاته - وجهاً من أوجه هذا الحدث نفسه، وإن بخصوصية بالغة التعقيد والطرافة والحساسية.

فإذا كانا (أي القرآن والسنة) قد ظهرا، بأحد معاني المسألة، تعبيراً عن ذلك الحدث وانعكاساً معقداً له بحيث أتبع لهما - وفق جدلية الفكر المنصص والمحكي من جهة والواقع من جهة أخرى أن يظهرنا بمثابة مقياساً ما له في بنيته وصورته، فإنهما ظلاً يُعتبران - من موقع البحث في الإسلام الباكر نشأة وتأسيساً - بُعداً من أبعاده خاضعاً هو نفسه (أي هذا البعد) للبحث والتقصي والاستشراف. ولكن جانباً آخر منهما لم يكن ليظهر - في أثناء ذلك - إلا لماماً وبالقدر الذي يقتضيه واقع الحال؛ ونعني به السمات البنيوية للنص القرآني - السنّي (الحديثي هـ)، ومصادر الاحتمالات القرآنية المتولدة عنه، والقابلة للإستنباط منه. فهذا الجانب سيظهر، في أهمية خصوصية، حالاً نتقل في بحثنا إلى «حقول الأفكار والعقائد» و«المنظومات الفكرية والعقيدية».

فذلك الحقل وهذه المنظومات يكونان وجهاً رئيساً من الأوجه المتعددة للتاريخ الفكري والاعتقادي الإسلامي (العربي)، مثل الشريعة والفقه وعلم الكلام. أي إننا، هنا، نواجه النص المعني في موقع الفعل الاجتماعي والتاريخي والتراثي، صانعاً ومحفزاً ومتداخلاً في «تاريخ الأفكار»، على نحوين اثنين رئيسيين، واحد متوسط وآخر مباشر.

وينبغي الإشارة إلى أن هذه المرحلة من البحث في القرآن والسنة تدعونا في عملية التبيين المركبة للمحاور الفكرية الأولى، التي تمثل بدورها، أحد أهدافنا الكبرى، في هذا البحث وفي بعض ما يليه من أبحاث (أجزاء) ضمن «مشروع



الرؤية الجديدة». ذلك أن تلك المحاور ستعلن عن نفسها بمثابقتها نصوصاً ومواقف مستعدة - تبنياً أو استلهاماً أو عزلاً الخ.. - من النص الإسلامي الأول، القرآن (والسنة بقدر ما تتصل به شرحاً أو تفسيراً الخ..). ولما كان طموحنا في هذا البحث يتمثل في ملاحقة ذلك النص، في سماته النبوية الكبرى وفي احتمالاته القرائية، فإنه - حالفنا - سيتعين علينا تفكيك آلية التواشج المعلن بينه (أي النص) من طرف، وبين تلك النصوص والمواقف التي نشأت وتعاظمت طوال مراحل تاريخية تالية من طرف آخر، وذلك عبر اكتشاف ما يمكن اعتباره حقل توسط بينهما.

ونحن نرى أن إنجاز هذه المهمة يقتضي التعرض لبعض القضايا المنهجية الدقيقة، التي لها أهمية خصوصية فيما يتصل بالمعوقات المتحدرة من الأيديولوجيا (الذهنية) السلفية، بصورة خاصة، أولاً، وبالمهمة المذكورة نفسها ثانياً. ونخص بالذكر من تلك القضايا حدود العلاقة بين الوهمية (ذات الطابع الأيديولوجي هنا) والواقع، وجدلية النص والوضعية الاجتماعية المشخصة، والعلاقة المعقدة والمركبة والمتوسطة بين النص الإسلامي الأول والفكر الإسلامي اللاحق بصفتها علاقة ليست ذات بعد واحد بين «الأصل» و«الفرع»، والمستويات التي ينسبط فيها النص الإسلامي أصلاً وفرعاً أو فرعاً وأصلاً. ولكننا، قبل ذلك كله، يتعين علينا أن نحيط أو - بحد أدنى - أن نلم بالإشكالات والصعوبات، التي اعترضت عملية جمع النص القرآن والحديثي وضبطه وتوثيقه، تلك العملية التي كانت بمثابة أقية قادت إلى التدخل فيه، ربما عمقاً وسطحاً. وبعد أن نكون قد واجهنا هذه القضايا وغيرها، على نحو أولي، فإنه سيتعين علينا الشروع في تناول السمات النبوية الكبرى للنص القرآني - الحديثي في سياق تلقفه من جموع القراء والمفسرين والمؤلفين والمجتهدين وغيرهم، أي (وهنا معقد المسألة) في عملية تموضعه اجتماعياً وتاريخياً وتراثياً، وتنشيطه على أيدي الفرق والاتجاهات والمذاهب والأحزاب، وجموع المسلمين عموماً.

إن هذا يشير، ضمناً ومن طرف أول، إلى أننا - لاعتبارات تتعلق هنا بمستوى أدوات البحث المتاحة وبآفاقها - سنركز مبضعنا باتجاه «الثقافة العالمية»، دون إغفال ما قد يسمح به ذلك الأخير (البحث) من استكشاف ورصد حقل آخر من «الثقافة»؛ كما يشير، من طرف آخر ضمناً وإفصاحاً، إلى أن أسئلة ومسائل من النمط اللاهوتي، كالتى طرحها المعتزلة والحنابلة مثلاً والمتصلة - مثلاً - بـ «أصل القرآن» كلاماً ومعنى، لن تشغل حيزاً في بحثنا هذا إلا بقدر ما تتعلق باستراتيجية البحث الذى وضعناه نصب أعيننا هنا؛ نظراً إلى أن العملية، كما أعلن تواتراً، تتمحور في النظر إلى النص المعنى في تموضعه الاجتماعي البشري، أي في إطار الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التى ظهر فيها وأثر - بنحو أو بآخر - في علاقاتها ومتغيراتها ونزاعاتها وآفاقها الخ.. ومع ذلك، فإن تلك الأسئلة والمسائل إذا ما ظهرت - وقد ظهرت فعلاً - فإن ظهورها لن نواجهه من حيث هي، أي بتماھيها اللاهوتي الميتافيزيقي، وإنما من حيث مدى اندراجها في عملية التموضع تلك، وانخراطها فيها، بمعنى منهجي ما وباتجاه نظري ما. وأخيراً نود الإشارة إلى أن حقل التموضع الاجتماعي البشري للنص القرآني (والحديثي)، الذى نجعل منه، هنا، موضع بحث لنا، سيظل داخل المستوى الديموغرافي العقيدى الاسلامي، أي ضمن حدود من أعلن من الأفراد والجماعات انتماءه للإسلام كنسق ديني اعتقادي أولي.

# الباب الأول

مشكلات منهجية وتاريخية تأسيسية



## الفصل الأول

### إشكالية العلاقة بين النص والواقع

#### 1.

#### حدود العلاقة بين الوهمية والواقع أو

#### من الوهم السلفوي الى الوضعية الاجتماعية المشخصة

تتفرد الذهنية السلفوية (أو الأصولوية كما سنلاحظ لاحقاً) المؤسسة يستيمولوجياً على المصادرة على التاريخ إيماناً - وهي الذهنية التي تنطلق منها لقراءة المهيمنة راهناً للنص الديني الاسلامي والتي أتينا على بعض مسألتها وأوجهها في الجزء السابق من «مشروع الرؤية» - عن الذهنيات الأخرى الكامنة وراء القراءات الأخرى للنص المذكور، بأنها تقدم نفسها، بوضوح ودون غمغمة، بمشابها دعوة ملحاحة إلى إحداث قطيعة تامة مع الوضعيات الاجتماعية المشخصة اتالية على مرحلتها ذلك النص، النبوية والراشدية. فهي تشر بتكسير السياقات لاجتماعية والتاريخية والتراثية للزمكان، وبإحالتها - اختزالاً وتكثيفاً وتفرداً - إلى واحد منها، هو الماضي الاسلامي البساكر، في يفاعته الحمديدية (والراشدية) فحديداً وخصوصاً، بدءاً بالهجرة إلى المدينة عام 622، وانتهاء بموت الخليفة الرابع علي بن أبي طالب عام 661. وإذا وضعنا في الاعتبار أن الذهنية المذكورة هي التي تنطلق

منها القراءة المهيمنة راهناً للنص الديني الاسلامي، فقد تعين على الباحث أن يرى فيها واحداً من مداخل كبرى وذات خصوصية بارزة إلى المعالجة المنهجية لعلاقة بين النص والواقع في حقل الفكر الديني الاسلامي.

إن ذلك الاسلام، من منظور السلفوية، حيث يوضع ذلك الموضع، فيه يعدو أكثر من ذاته أولاً، وأكثر من ذاته وذرات الازمنة كلها مجتمعة - ثانياً ذلك لأن الماضي المذكور - بحسب الموقف المعني - ليس هو الماضي الواقعي المشخص والمدرج في حركة الوجود الكلية، بل هو ما يتعالى على هذه الحركة تعالياً يجعله يتنصل منها وينس من طرف، ليعلن نفسه محوراً كلياً وشاملاً لها من طرف آخر. وهذا، بدوره، ينطوي على مفارقة وجودية ومنطقية، لا يمكن التحلل منها إلا من موقع ذلك الموقف المحدد بالمصادرة على المجتمع والتاريخ والتراث.

وإذا كنا نلاحظ أن بنية «الحقيقة»، التي تنطلق منها تلك السلفوية، مغلفة بتجاه ذاتها، أي لا تتأثر من خارجها بل تدينه بوصفه «ضلالاً»<sup>(1)</sup>، فعلياً تبين أن انغلاقية هذه البنية تتجسد - وفق الذهنية المعنية - بما تعتبره «انغلاقية» ذلك الماضي حيال لاحقه، أي مستقبله. وهذا يقودنا إلى اكتشاف تلك الذهنية في معقدها الاصطلاحي من حيث هي، حقاً، «سلفوية».

إن سلفوية تفصح عن آلتها، من حيث هي موقف ذهني (ايدولوجي) وهمي يُنتج نفسه ويعيد انتاج نفسه، تباعاً، عبر السلفوي القاصر معرفياً. أما هذا لقصور المعرفي فيبرز حيال إدراك الوعي بالعلاقة الواقعية بين الاجتماعي المشخص ومنتجته انذهنية، بين الموضوع المؤنس والذات الموضوعة، بين المدلول والدال، والواقع والفكر، بين المشخص والمجرد، والداخل والخارج، والسابق واللاحق، وأخيراً بين التكوّن (أو التشكّل) والتطور. وعلى هذه الطريق الملتوية، يُطاح - على يد ذلك السلفوي - ي هو

(1) - من هذا الموقع الكهوتي المغلق، يعلن يوسف القرضاوي «أن أساس الإيمان الديني أن يعتقد المؤمن أنه على حق، وأن مخالفته على باطل، ولا محاملة في هذه الحقيقة». (يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجمود وسطرف - دار الشروق - الطبعة الثانية 1984، ص 40).

قائم بين ما يعتبره «الحقيقة» المطلقة والمحمّلة لمبتدئ الوجود ولنتهاه وما بينهما من طرف، وبين تشخصها الاجتماعي وعرضها التاريخي والتراثي من طرف آخر. يندرج في هذه لإطاحة إذ تتم، فإنها تتم تحديداً في ذهن السلفوي ذي السطح لوهمي، وانفدع - رغم ذلك أو بفضل - وراء الحدث الواقعي. فإذا أعلن هذا السلفوي أنه يطمح إلى تحقيق هدفه الاستراتيجي عبر «إقامة» علاقة بينه وبين «الإسلام لباكراً»، على نحو مباشر وغير متوسط، أي على نحو يستعد فيه، إدانةً وتنديداً أو تكفيراً، «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، التي ينتمي إليها هو نفسه بوصفها تحسيدا لـ «القناة» التي لابد من المرور بها لـ «الوصول» إلى ذلك الإسلام، فإنه يكون قد كرس زيفين منطقيين وتاريخيين اثنين، يفصحان عن نفسيهما على نحو تضائفي. أما الأول فهما فيتعلق برؤيته إلى الماضي (الرؤية السلفوية - الماضوية)، في حين يتصل الآخر بـ «المصطلح» الخاص، الذي يُطلق عليه هو نفسه (مصطلح السلفوي) (1).

\* \* \*

وعلى، الآن، أن نخصص حديثنا أكثر، حيث يتعين علينا مقارنة إواليّة الاعتقاد السلفوي، بما هي مصدرٌ مُنمّط لهذا الاعتقاد. إن مقارنة أولية حذرة للعملية المذكورة (أي انتاج الوهم السلفوي وإعادة انتاجه وفق علاقة وهمية إيhamية يعقدها مع أبعاد الوجود الزمانية الأفقية الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، وكذلك مع بعده الرابع العمودي، أي العمق المكاني) من شأنها أن تفصح عن أن تلك إواليّة تركز إلى قاعدتين أساسيتين كبيرتين. أما هاتان فتظهران في معظم الكتابات سلفوية، المعاصرة خصوصاً، وتقود الواحدة منهما إلى الأخرى، كما

(1) - على المستوى الإنساني السلوكي، «يلاحظ أن عنصر الاعتراف يمررها حصيلته صورية لنشوش رصيرب وتزييف العلاقة بين تصورات الإنسان السلفوي من طرف، وبين واقع وممارسته العينية من طرف آخر». من انحصولة الذخيرة لذلك «فتتمش في الاعتقاد بأن أصول الواقع تعود إلى الأسلاف»، تلك الذين يسكنون بناذيب الأعلام - الأحياء». (طبيب تيريني: من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي - الطبعة الثالثة، بيروت - دمشق 1979، ص 194).

تمثل معها وجهين لموقف واحد. القاعدة الأولى تقوم على الاعتقاد باسترداد الماضي الإسلامي الباكر، وإعادة ترميمه في العصر الراهن، الذي ينطلق منه السلفوي، وذلك بمعنى تطبيقه مكرراً في العصر المذكور من حيث هو (أي الماضي المعني)، وليس من حيث هذا العصر. هذه القاعدة تتضح، والحال السلفوي كذلك، عبر لتصور باقيد الحاضر للماضي انقياداً بنيوياً ووظيفياً، أي بصيغة تجعل من هذا الأخير (الماضي) محور الوجود، على عواهنه، بما في ذلك محور الحاضر المعني: إن الماضي الإسلامي الباكر - وفق ذلك - لا يُعَمَلُ على الحاضر الكيفية المنهجية لطرح أسئلته فحسب (إذا أقر بأن هذا الحاضر ينتج أسئلة خاصة به ومن ثم إذا عُضَّ النظر نسبياً عن أن أسئلته هي أسئلة الماضي تماماً)، بل يحدد، أيضاً وبالقدر نفسه، كيفية استنباط الأجوبة واتجاهاتها المنهجية والنظرية.

وهنا، تتوقف الحركة العقلية المستنيرة عن فهم الواقع المتغير موضوعياً، بما في ذلك الحركة الاجتهادية ذاتها، التي تغدو - والحال كذلك - مُطَارِدَةً في المنظومة الإيمانية سلفوية<sup>(1)</sup>، وذلك بصيغ متعددة تعدد تلونات هذه الأخيرة المحتملة. وقد

(1) - لم يعدم لتاريخ الإسلام وجود من مثل هذه اللحظة الاجتهادية ودافع عنها، مشككاً - بذلك - بمصادقية نسبية عمومية، وواصفاً إياها - من حيث الأساس - موضع «فكر زائف ومثبس». فمن الرجال الذين واجهوا هذا الموقف، يبرز أحمد خا (1817 - 1898)، وذلك ضمن مشروع إصلاح في هذا القرن (التاسع عشر)، صرح فيه رؤية إسلامية اجتهادية. فقد كتب ما يلي، راعياً لما يقول، وكذلك ملامساً - وإن ضمناً - خلدية الفكر والواقع: «إذا لم يكن بيننا رجال الاجتهاد، فكيف يمكن أن نجد الحلول للمشاكل الجديدة؟ هل يجوز أن نحيل القضايا المشددة إلى المجتهدين في العصور التي لم تشهد هذه الأنماط من المشكلات؟ فلابد من مجتهد في عصرنا اليوم». (عن: السيد وحيد أحم - السيد أحمد خان ورؤيته للدين؛ ضمن مجلة: ثقافة عهد، مجلد 4، العدد 1، نيودلهي 1990، ص 171). وقد يلاحظ أن أحمد خان، في موقفه ذلك، يلامس - صمماً - فكرة «مجدد المائة» الإسلامية. بيد أن هذه المكرة لم تسلك دائماً للسلك الذي أريد لها بمقتضى منطقها المباشر، الذي هو: أن يبرز في كل قرن من الزمن من مجلد الإسلام، ويفتح آفاق جديدة أمامه. فلقد حُولت المكرة المذكورة إلى قعاز ايديولوجي في أيدي المناهضين لتجديد «الاجتهادي» أو الناعمين إلى جعله مرتبة بالسلطة السياسية المهيمنة، بحيث أقصى ذلك إلى تقديم أدلة جديدة على مقولة «الإسلام الرسمي»، ومن ثم على نعمة الايديولوجيا الدينية للسلطة السياسية المهيمنة، ضمن شرط تاريخي معين. ولعل الموقف الذي اتخذته حسن انزاي من جعفر نمري، يقدم مثلاً مقلداً على ما نحن بصدده. فلقد «أبى الدكتور الزاي على نفسه (لا أن يلحق بركب نمري وهو يلهث، حتى قاده ذلك اللهاث أن يقف في مدينة وندمدي ليطلق على نمري اسم -



تكون الصيغة التالية، التي يقدمها سيد قطب، أكثرها محاولة للاحتواء بـ «المقدس»، ودلائل انتفاذ على الواقع البشري. فالكاتب المذكور يطرح التساؤل التالي ويحيي عنه، كما يلي: «أليست مصلحة البشر هي التي تصوغ واقعهم؟... إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله الله، وكما بلغه رسول الله (1)». .

ومن الأهمية البالغة أن نتفحص ما يقع خلف تلك الصيغة «القطبية» من فهم لعلاقة بين «لمصلحة» و«شرع الله»، أو بين «الواقع» و«النص». هاهنا، قد يترر المبدأ التاليان في مقدمة ما يفكر فيه، على هذا الصعيد.

أما المبدأ الأول فيقوم على إنكار أولي لاحتمال وجود علاقة ما بين النص والواقع من طرف هذا الأخير (أي الواقع) وبحوافر منه. ذلك أن ما يُقرّ به - في هذه محل - وما يُشدّد عليه، على نحو إطلاقي، يتمثل بالقول بوجود مثل تلك العلاقة من طرف النص وبحوافر منه، ليس إلا. ويسوّغ ذلك، عادة، بمسوغات «منطقية» وأخرى دينية لاهوتية، يفهم من الأولى أن «القطعي والظني في الإسلام كفيلاً بتحقيق التغطية الشاملة لكل المستجدات (وأن) سعة دلالات الفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء» (2).

كما يفهم من الثانية أن «مصلحة البشر» مضمنة في «شرع الله» أساساً، كما وضع ذلك ترواً من نص سيد قطب (3).

---

(مجدد المائة). (ضمن مقال لنصور أحمد، بعنوان: الدين والسياسة في السودان... الرحلة من أيلول 83 إلى نيسان 1983 جريدة الحياة، الأربعاء 23 حزيران 1993).

(1) - سيد قطب: معالم في الطريق - القاهرة 1968، ص 96

(2) - محمود المعكم: من حوار معه حول - العلمنة، السلطة، اشكالية الديمقراطية (2)، أداره محمد جمال بدروت، مجلة (الحرية، 22-28 نيسان 1990، ص 43).

(3) - على هامش سورة «الزّوات وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر» عدد من 3-8 فبراير 1992، تضمنت جلسة مفتوحة بين عدد من المشاركين حول قضايا الإسلام والمصر. وتغنياً على مدخلة قدمناها في هذه الجلسة حول العلاقة بين النص القرآني والواقع، يعلن الكاتب الإسلامي مصطفى البغا بلهجة فيها الكثير من الاستحقاق والحنق: ما هذا الحديث عن نص وواقع، وواقع زنصر! ان القرآن الكريم ليس بحاجة إلى مثل ذلك، لأنه ربّاني، ومن ثم فوق الواقع

وإذا كان ذلك المبدأ الأول لا ينفي، من حيث الأساس، إمكانية ظهور «اجتهاد» أو تأويل يعمل الفقيه أو المسلم عموماً بمقتضاها على تطويع الواقع لنص، بعض النظر عن اعتقادهما بأن الأول تابع للثاني تبعية مطلقة - رجحاً أو بأخرى، فإن المبدأ الثاني ينطلق من أنه «لا اجتهاد فيما فيه نص». أما هذا الأخير فيتمحور حول فكرة تقوم على اللبس والمفارقة، وهي أن «الاجتهاد» يجد حدوده عند الإقرار بوجود أو بعدم وجود «نص» يُحتكم إليه. فإذا ما وجد مثل هذا النص، فليس من احتمال للاجتهاد. أما اللبس والمفارقة في تلك الفكرة فيتمثلان، أولاً، في أن ذلك «النص» الذي يعتقد أنه «الحكم»، هو نفسه خاضع للاجتهاد (والتأويل)؛ كما يتمثلان، ثانياً، في عدم إمكانية المطابقة التامة - بالاعتبار الإسلامي التوحيدي - بين فهم النبي محمد للنص القرآني من طرف وبين مقاصده ودلالاته «لاهية» من طرف آخر. ذلك لأن القول بمثل هذه المطابقة، يمضي إلى انتهاك تصور التوحيد الإسلامي. ومن ثم، فإن مبدأ رفع الاجتهاد غير وارد أبداً، خصوصاً وأن هذا المصطلح (أي الاجتهاد) - بصفته هذه - أمر مختلف عنه، في حالات كثيرة، ويدخل - بالتالي - في دائرة الاجتهاد نفسه<sup>(1)</sup>. من هنا، يبرر الخصاب السلفوي المستند إلى المبدأ المعني بمثابته خطياً يقوم على المكابرة وانتعنت في النظر إلى «الماضي الإسلامي»، وفي قاعدته الوهمية المهيمنة على اعتقده برعادته وجعله بديلاً عن «الواقع»، كائناً ما كان هذا الأخير.

وقد عالج الشاطبي مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» بكثير من الخصب النظري، ولكن كذلك بغير قليل من التناقضات المنطقية. فهو يضع موضوع بحثه بصيغة من يعلى شبي: «قد وجدنا من النوارل والوقائع المتجددة ما لم يكن في الكتاب ولا في السنة نص عليه، ولا عموم ينتظمه، وإن مسائل الجدل في الفرائض.. وسائر المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها من كتاب ولا سنة: فأين - الكلام فيها؟ فيفسر في

(1) - انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - نقد الخصاب اللعي - الطبعة الثانية، القاهرة 1994، ص 125 - 126.

اجواب: أولاً إن قوله تعالى: (اليوم اكملت لكم دينكم) إن اعتبرت فيها الجزئيات من المسائل والنوازل فهو كما اردتم، ولكن المراد كلياتها... نعم، يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد ايضاً ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها... ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه. ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم...، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها مالا نهاية له من النوازل»(1).

فالمسألة، هنا، تتحدد بالعلاقة بين الكلّي والجزئي، وذلك من موقع رؤية منطقية صورية تأخذ الحدين المذكورين على نحو يتطابق فيه اللاحق مع سابق تطابقاً لا يخرجهما عن جنسهما، الكلّي والجزئي. وتعبير آخر، يبرر الكلّي، هنا، مطبقاً في كينته، والجزئي مطبقاً في جزئيته، دونما احتمال لانتفاص الكلّي من كليته مع تقدم الزمن، وتحويل الجزئي إلى كلي من غط جديد. تجاه ذلك، تبرز الملاحظات المنهجيتان المطبقتان التاليتان:

1- لم كانت «الجزئيات» اللاحقة متمية إلى حقل معرفي وسوسيولوجي جديد غير ذلك الحقل الذي انطلقت منه جزئيات سابقة، فقد صح القول بوجود حقول معرفية وسوسيولوجية متميزة نوعياً - ابيستيمولوجياً -؛ وإلا فون موقع في حنف منطقي أمر لامندوحة عنه، ويتحدد بالقول باستغراق كل ما لكل الجزئيات السابقة والراهنة واللاحقة. فإذا صح هذا المبدأ على الصعيد الانصولوجي (الوجودي)، فإنه لا يصح على الصعيد المنطقي المعرفي؛ بطراً إلى أن هذا الأخير يقوم على الإقرار بأنظمة معرفية مفتوحة وافراضية.

2- نقد. حادث - على امتداد التاريخ الاسلامي العربي - أن ما اعتبر هاك كلباً

(1) - أبو اسحاق ابراهيم الشافعي: الاعتصام - تعريف محمد رشيد رضا (مجلدين)، الجزء الثاني، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ص 305.

مطلقاً (وهو النص القرآني)، كان دائماً عرضة للمساءلة والتأويل و تفسير والاجتهاد، بحيث إنه - في حالات كثيرة - كان يدفع باتجاه التماهي مع ما عتبر جزئياً خاضعاً للتحويل والتغير.

ونستنبط من ذلك أن المبدأ القائل بـ «الإجتهد فقط فيما لا نص فيه» هو نفسه أتى نتيجة فعل اجتهادي معين، وأنه - من ثم - خاضع للاجتهد بكل معنى الكلمة؛ مما يتضمن ما أتينا عليه من قبل، وهو أن مبدأ رفع الاجتهاد أمر غير وارد أبداً؛ ومن ثم، فإن السلفية تمثل حالة ذهنية غير قابلة أبداً للتحقق. وهذا، بدوره، يفضي إلى وضع «الثابت - الإيستم» السلفوي، الذي يستند - أساساً - إلى مبدأ انتطابق التام بين الكل والأجزاء وبالتالي إلى مبدأ نفي الاجتهاد فيما فيه نص، موضع تشكيك ودحض. فإذا ما انطلق من مثل ذلك «الثابت» بغية استنباط كل متغير منه، فإن معادلة الثابت إطلاقاً والمتغير إطلاقاً ليس بوسعها أن تنتج أكثر من علاقة تبعية ذيلية لا يمكن تفسيرها وجودياً. أما تفسيرها الممكن فهو تفسير ذو نمط اعتقادي يمتح من مرجعية إيمانية ميتافيزيقية.

وقد لا يكون من الصعوبة أن تبين اللحظة الوهمية الكثيفة، التي تحرق المبدأ المنزه به في عمقه وسطحه. فهي (أي هذه اللحظة) تظهر للعيان، حين يتضح أن الرغبة في استرداد الماضي الإسلامي وفي إعادته ضمن العصر الراهن، على النحو المهدد آنفاً، ليست إلا نزوعاً وهمياً منطلقاً من هذا الراهن نفسه ومشروطاً به. وهنا، من موقع هذه الشرطية وذلك المنطلق، يفصح الماضي الإسلامي عن شخصه مُتبسلاً بشخص الراهن ومتبنياً هجر بنيته. ومن ثم، إذا كان الراهن، هنا، «دخلاً»، أي بنية داخلية، والماضي الإسلامي «مخرجاً»، أي بنية خارجية، فإن هذا الأخير يعلن عن نفسه لدى ذاك (أي الداخل) من موقعه وموقع خصوصيته، وكذلك وفق نراطمه واحتمالاته البنيوية واتجاهاته ونزوعاته الوظيفية. وعيبنا أن نضيف أن ذلك إذ يتم، فإنه يتم عبر إعادة تكوين الماضي المذكور، بنيوياً ووظيفياً، في ضوء الراهن، ليتحول - في سياق ذلك وفي ناتجه - إلى وجه من أوجهه واحتمال

من احتمالاته واتجاه من اتجاهاته. إن «الخارج» يغدو ويصير «داخلياً»، يعيش فيه ويعبر عن نفسه به، أي بالمشكلات والهموم والآفاق المكوّنة له والمستنبطة منه (من الداخل).

وإذا صح ذلك، فإنه يكون قد فعل فعله بمقتضى جدلية السابق واللاحق، التي بموجبها يتواصل هذا الأخير مع ذاك، كما يتواصل. فهو يتواصل معه، لأنه امتداد به (معنى التكون الذي يجسد تشابكاً بين الماضي والحاضر وما بينهما عمودياً وأفقياً، ومعنى التطور الذي يجسد الجسم النسبي في ذاك). ولهذا، لا يمكن لثاني أن يفسّر. معزّن عن الأول: تفسير اللاحق بالسابق. وإنه يتواصل معه، لأنه قطعة نوعية معه تتجاوز تحديده بمثابة امتداد لذاك أولاً، وتضبطه في هويته الجديدة التي يجسدها وتجسده ثانياً: تفسير اللاحق باللاحق ذاته. ومن موقع هذا التفاصيل النوعي، يصبح اللاحق، أيضاً، محولاً بتفسير السابق تفسيراً ينطلق من مستويين اثنين، يحددان - في أساس الأمر - نواظمه هو ذاته (أي اللاحق) وآلياته واحتمالاته البنيوية، وكذلك اتجاهاته وبروعاته الوظيفية. أما المستوى الأول فيتمثل في النسيج الاجتماعي والاقتصادي والسيكولوجي الأخلاقي والثقافي العام لذلك اللاحق (أي الراهن)، في حين يفصح المستوى الثاني عن نفسه بصيغة الأدوات المعرفية التي تكونت، حتى حينه، والتي ينطلق منها ذلك الأخير باتجاه السابق.

وعلى هذا، فإن ما يبرز أساسياً، هنا، يكمن في النظر إلى اللاحق مضبوطاً بما تتوضع عليه، من الآن فصاعداً، بالحدّ الاصطلاحي «الوضعية الاجتماعية المشخصة». أما ما تنقوّم به هذه «الوضعية» فيتمثل في أنها تعبر عن منظومة من العلاقات والمؤسسات السوسيوثقافية والاقتصادية، التي تحدد بدورها وتضبط - بصيغ أولية وعمومية - شبكة الأفعال والتأثيرات والمؤثرات المتحددة عن انشباط المنهج المعرفي والايديولوجي والسياسي للأفراد والمجموعات في مجتمع ما ومرحلة تاريخية ما؛ مما يشير إلى أن تلك المنظومة تمتلك - عبر شبكة الأفعال والتأثيرات والتأثرات المذكورة - إمكانية التحكم، إضماراً أو إفصاحاً أو كليهما معاً، في

مستويات ذلك النشاط وفي معياريته التي ينطوي عليها.

من موقع ذلك وفي ضوءه، يغدو من المحتمل أن نقول بأن التوجه إلى الماضي مشروط بضوابط الوضعية الاجتماعية المشخصة، المنطلق منها؛ مع الإشارة الثانية، وهي أن هذا «الماضي» نفسه انتمى - في حينه - إلى وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة. وهذا يفضي إلى أن العلاقة بين الماضي والراهن ليس بوسع لباحث اكتشاف حدودها واتجاهاتها بعيداً عن اكتشاف حواملها الاجتماعية، أي - هـ - الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي تكونت فيها وتبلورت واكتسبت أفاق تحركها واحتمالاته.

أما القاعدة الثانية، التي تركز إليها إوالية الاعتقاد السلفوي، من حيث هي نسيج إيديولوجي وهمي ينتج نفسه ويعيد انتاج نفسه، فتقوم بالإعتقاد بإمكانية النكوص إلى الماضي الاسلامي (الباكر خصوصاً) والعودة إليه، على نحو يظهر الحاضر فيه لحظة من لحظات الانحدار والانحراف عن هذا الماضي. وعبر مزيد من الضبط والتدقيق للموقف، نلاحظ أن هذا الأخير يرتد إلى التصور الاسلامي ذي النزوع السلفوي حول «التاريخ»، وينطلق منه. فالتاريخ، بمقتضى ذلك، يتمش في حركة ثلاثية الأبعاد، يكون الثاني منها (وهو الاسلام) هدفاً للأول (وهو ما قبل الاسلام - الجاهلية) وطموحاً لبلوغه، في حين يتجلى الثالث (وهو ما بعد الاسلام) بصفته خروجاً عن الثاني وانحرافاً. أما البعد الثاني - وقد حددناه بالاسلام - فهو ذاك الذي يمثل جُماع القول في الوجود، جوهرأً وكمالاً وقدسية. وعلى هذا، فإذا كان الأمر، على صعيد القاعدة الأولى من إوالية الاعتقاد السلفوي، قد تحدد بتصوير استجلاب الماضي الاسلامي وإعادةه في الحاضر الراهن (راهن السلفوي) عبر خلق «دوة سلامية» أو «مجتمع اسلامي» مثال من «الجاهلية المعاصرة»، «جاهلية القرن العشرين»، بتعبير السلفوي نفسه، أي على مثال المجتمع الاسلامي الباكر، فإن القاعدة الثانية من هذه الإوالية تتمثل في نكوص ماضوي إلى الماضي الاسلامي المعني، عبر التأكيد على ضرورة الانخراط في مواقف المجتمع الاسلامي الباكر

وتصوراته ومشكلاته وحلوله وتوجهاته المرحلية والاستراتيجية؛ التي جسدت المثل العليا «تامة - تصور التعامية» للمجتمع البشري، عموماً وإطلاقاً، بالرغم من المحدودية الجغرافية والتاريخية لمصدرها، الممثل بذلك المجتمع الاسلامي الباكر (1).

وفي هذه الحال الثانية، يغدو الاتجاه الأساسي ماثلاً في استحداث وضعيه روحية حوئية، تُحيل إلى المواقف والتصورات الخ... المذكورة آنفاً، طلباً لـ «مَدَّها»، ونحصناً بها ضد كوابيس الحاضر «المسحوق»، دينياً واجتماعياً وجنسياً وأخلاقياً الخ... وعلى هذا الصعيد، لا يكون الأمر متعلقاً بالدعوة إلى إيجاد مجتمع اسلامي أو دولة إسلامية، بقدر ما يحصر - في أساسه وعمومه - في تحقيق الإحتماء بتلك المبادئ والمثل، وبما يُنسج حولها من تحصين ذاتي وبلوغ لأهداف الإسلام «الأول الصحيح». ومن الملاحظ أن هذا الموقف غالباً ما ينطلق من حاجات فردية، أو فتوية متشظية فردياً، لتحقيق خلاص فردي، قد يؤدي إلى صوفية نظرية أو طقوسية، أو إلى كليهما معاً. لكنه إن يتجاوز هذا الطابع الفردي أو الفتوي المتشظي فردياً، حتى يجد نفسه أمام احتمال لتحول إلى موقف عمومي منظم سياسياً عقيدياً قد يدعو إلى تكفير الدولة (الحاكمية) أو المجتمع (الجاهلي) مع هذه الدولة، وذلك على نحو طردي مع ابتعاد قادة هذا الموقف ومنظّميه عن السلطة السياسية القائمة (2).

وحدير بالتنويه إلى أن كلتا القاعدتين، المأتي عليهما والتين ترتكز إليهما، والية

---

(1) - يكتب هنري كوربان في كتابه (تاريخ للفلسفة الاسلامية - ترجمة مصير مروه وحسن فيسي ومراجعة لأمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت 1966، ص 43 - 44)، محدداً الموقف الاسلامي (السلعوي هنا) من التاريخ، على نحو يلتقي مع ما قدمناه في هذا السياق: «خلل يتحرك (الموقف انعبي)، حركة مردوجة في بعد عامودي: إنها حركة تقلد من (المبدأ) وحركة رجوع نحو الأصل (المعاد)، ذلك ان تصور هي في المكان وليس في الزمان. ولم ير مفكرنا اتجاه تطور العالم اتجاهاً منطقياً مستقيماً وانما رآه في صعود. منطاض ليس ورائنا وانما هو (تحت أقدامنا). وعلى هذا المحور تخرج (معاني) الإيماءات الالهية، التي هي معان تتعلق بتسلسلات (حدود) روحية، وعلى مستويات تتفتح على ما وراء التاريخ من أوله».

(2) - يرى نصر حامد أبو زيد في «نقد الخطاب الديني - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 71»، أن «الكفر ظل مبدأ محاذٍ لمحضاب الديني - السلعوي هنا - يكمن ويظهر حياً آخر، اعتماداً على قرب المتحدثين به أو بعدهم من جهاز السلطة».

الاعتقاد السلفوي، تفلان في حركتهما الكلية الإجمالية - مشروطتين بالإطلاق من الوضعية الاجتماعية المشخصة، المهيمنة في المرحلة التي يعيش ضمنها السلفوي. وإذا كنا أعلّ أن تلك الإوالية تفصح عن شخصها بصيغة بتيان ايديولوجي وهمي ينتج نفسه ويعيد إنتاج نفسه، فإنه علينا - الآن - أن نضيف أن ذلك يتم بتدخل من الوضعية الاجتماعية المشخصة إياها، وفي ضوء احتياجاتها واحتمالاتها. ونضبط هذه المسألة بالإشارة إلى أن الوضعية المذكورة تُملّي نفسها، على نحو أو آخر، على تلك الإوالية وتوجه احتمالاتها وآفاقها عموماً واجمالاً، بحيث تغلو عملية الإنتاج السلفوي لوهامي وإعادة إنتاجها لحظة من لحظات التعبير الذاتي فيها (أي في الوضعية إياها).

وبعد من قبيل إثراء هذه المعالجة أن نأتي على رأي للمستشرق الفرنسي لوي غاردييه، يتصل بما نحن بصدده. وقبل إيراد هذا الرأي، يمكن ملاحظة أن فريقاً غير ضئيل من المستشرقين ينظرون إلى «الإسلام» و«المسلمين» على أن كلا منهما يمثل بناءً موحداً ومتجانساً، مما يحتزل لوحة البحث بلون واحد، يغيب الألوان الأخرى المحتملة. إن لوي غاردييه هو أميل إلى هذا الموقف، حين يطرح التساؤل التالي، في ضوء قول لجاك ماريان هو أننا - على صعيد الإسلام - نتحدث عن «مثل تاريخي عياني»:

«ألا يمكن أن تكون أمة النبي بالنسبة إلى المسلم (مثلاً أعلى يقع ما وراء التاريخ وعيانياً)؟ مثلاً أعلى: لأن الأمة هي واقع، ولكنها لا تتحقق كلياً على صعيد الواقع أبداً. إنها تظل قائمة في المؤمنين وبجهودهم كمثال يحاول أن يتجسد في حياتهم جماعية، والاجتماعية والشخصية والعلائقية.... وهي أيضاً حقيقة تريد أن تتزامن في تاريخ الوقائع للناس، علماً بأن هذه الوقائع المحتملة لا يمكنها على الإطلاق أن تتحقق فيها (أي في الأمة) ولكن عليها (أي الأمة) أن تحكم على التاريخ وأن تعطيه معناه (ومن هنا يجري الكلام عن ما وراء التاريخ) (1)».

(1) - لوي غاردييه - التاريخ، حضور الإسلام منذ البدايات إلى عصرنا الحاضر. (ضمن: محمد أركون ولوي غاردييه - الإسلام، أمس والغد: ترجمة علي المقلد، دار التنوير بيروت 1983، ص 17-18).



إن مشار النقد في هذا الرأي يكمن في النظر إلى «المسلم» من حيث هو بنية عقيدية واحدة، غير متميزة وغير مشخصة سوسيوثقافياً وتاريخياً، أو على الأقل غير قابلة لاحتمال وجود أنساق عقيدية متعددة ضمنها، في إطار «الإسلام» الواحد عموماً وبمعنى أولي. فأن تكون «أمة النبي» مثلاً أعلى، مجسداً بأن الأمة «هي واقع» دون أن تتحقق تلك الأمة أو هذا الواقع أبداً، أمر يمكن أن يبرر في أوساط المسلمين عبر السنين - بالاعتبار المنهجي على الأقل - محرواً سلفوي (ماضوي). ذلك لأن المسلم السلفوي ينطلق، أساساً، من مثل الحديث النبوي المشهور بـ «خير القرون»، الذي سنأتي عليه في سياق لاحق، والذي يرى في «عهد النبي» خير القرون (العصور)، بإطلاق. ومن ثم، فـ «المثل الأعلى الإسلامي»، المضموح إلى تحقيقه على نحو ما بحسب السلفوي المسلم، هو هذا العهد، الذي هو - في لوقت نفسه - تجسيد للمثل المذكور وتشخيص له. ومن هنا، ينشأ هذا التوتر الملحاح، الذي يتحدث عنه غاردييه في شخص السلفوي ما بين مثال يعتبره مطبقاً وواقع مغيوش مُحَبَط ومحبط.

فمع ان ظهور المطرد لاستحالة تطبيق ذلك «المثل الأعلى المنصرم» من قبل السلفوي (وهي استحالة متحدرة من أن الماضي لا يتكرر أبداً، مهما كانت صيغه وأشكله، وإنما يمكن بمعنى أولي وبالدرجة الأولى استلهامه أو تبنّيه أو عزله وظليفاً من موقع احتياجات الوضعية الاجتماعية المشخصة، النبوية والوظيفية وضمن حدودها وضوابطها)، وكذلك مع الإخفاق المطرد في التعامل مع الواقع الذي يتأبى على الإكراه والعسف ولؤي العنق، كان السلفوي المسلم يصر، أكثر فأكثر وبحكم آلية اعتقاده، على العودة إلى «الماضي الذهبي»، يستمره بمرارة الشعور بالإخفاق، ويستعذب التوتر المتصاعد - دون جدوى تاريخية - بين المثل الأعلى المنصرم والواقع المعيش. وهو، بهذا وذاك، ينظر إلى «الماضي» المعني ليس بوصفه ضماناً للمستقبل<sup>(1)</sup>، مستقبلاً المغلق، فحسب، بل كذلك بمشابهة تكنه له

(1) - لوي غاردييه - المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 18.

وعزاءً حين يتصاعد اللاتوازن والاضطراب في شخصه.

ويلاحظ أن هذه الحال تستين لنا ببرز أكبر وشمول أوضح، حيث ننظر إليها في ضوء كونها ظاهرة جمعية (فتوية أو شريحية أو نخوية أو طبقية الخ..). فهي، هنا، تنطوي على دلالة تاريخية واجتماعية نموذجية، في شخصيتها الجمعية، وفاعلة مؤثرة، في حضورها الاجتماعي، الذي قد يكتسب - في أحوال معينة - بعداً دانياً (تكفيرياً) يتمحور المجتمع الإسلامي. بموجبه بين كل اجتماعي كافر من جهة وبين أفراد المنظور اليهم عينياً وعلى نحو فردي من جهة أخرى<sup>(1)</sup>.

ومن طريف الأمر أن ذلك البعد التكفيري المحتمل ينطوي على طابع تناقضي فصح. فالسلفوي التكفيري في دعوته للعودة إلى الماضي الإسلامي في «بكارتة وصفائه»، يكفر من لا يستجيب لدعوته هذه أو يزندقه أو ينظر إليه منحرفاً، مستبيحاً - بذلك - نقيم الرئيسة التي دعا إليها ومارسها فريق كبير من المسلمين الأوائل المنحدرين من ذلك الماضي، وبخصوصاً قيم التسامح والحوار المفتوح والاقرار بالآخر<sup>(2)</sup>. وهنا يجد السلفوي التكفيري نفسه أمام ضرورة فهم «ذلك الماضي الإسلامي» بحسداً ومشخصاً في «الماضي الذي ارتضى التقليد بديلاً عن الاجتهاد، واكتفى بالتكرار بديلاً عن الابداع». وإذا ما ظهر لماضي الآخر ذو القيم المنوه بها تواتراً في الخطاب السلفوي المذكور، فإنه يظهر «في معرض انتفاخر والزهو على العقل الأوروبي وحضارته المادية التي أقامها على ما استفادته من العقل الإسلامي»<sup>(3)</sup>.

(1) - انظر: لنص الكامل لأقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية، بمصر - ضمن رفعت سيد أحمد: النبي المسلح (1) الرافضون - دار الريس بلندن - 1991، ص 100.

(2) - من ذلك ما قرأه عند الشهرستاني في مصنفه «الملل والنحل» - تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الأول، القاهرة 1961، ص 94: «وقد جرت مناظرة بين عمرو ابن العاص وبينه (أي أبي موسى الأشعري)، فقال عمرو: أين أجد أحداً أحاكم إليه ربي؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك للحاكم إليه. فقال عمرو: أو يقتل عني شيئاً ثم يعذبني عليه؟ قال: نعم قال عمرو: ولم؟ قال: لأنه لا يظلمك. فسكت عمرو، ولم يجر جواباً».

(3) - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني.. سينا للنشر، الطبعة الأولى 1992، ص 99. (وكما يلاحظ، فنحن نستخدم أكثر من طعة للكتاب المذكور بسبب التنقل والتعوال وقد عدلت ذلك أيضاً بالنسبة إلى مراجع أو مصادر أخرى).

وبذلك، يكون الناتج عن الموقف السلفوي - في اتجاهه التكفيري - تكسير  
الأزمة التاريخية وخلطها بعضها ببعض ، ومن ثم تزويرها وفق واقع احسن الذي  
يحيط بها، والوصول بذلك إلى إدانة من لا يأخذ بهذا الموقف من ذوي الانتماء  
الديني نفسه (الاسلامي)، ناهيك عن الآخرين ممن يتحدر من انتماءات أخرى دينية  
وثقافية حضارية واتنية.

\* \* \*

ولعلنا نلاحظ - على هذا الصعيد - أن مصطلحاً آخر، غير السلفوية، يجد في  
المعجمية الإيديولوجية لدى عدد متعاظم من الكتاب والسياسيين والباحثين العرب  
وغير العرب، قبولاً واستخدماً آنحذاً في الاتساع؛ نعي بذلك مصطلح  
«الأصولية»، انذي يظهر لدى هؤلاء بصيغة «الأصولية». ولما كان هذا الأخير  
أكثر من أن يجسد الوجه الاصطلاحي الآخر من «السلفوية»، وكان - من ثم - ذا  
علاقة خصوصية ببحثنا هذا، فإن هنالك ما يدعو إلى بعض القول فيه.

إن «أصولية» مصطلح ملتبس ويحتاج التدقيق اللغوي والاصطلاحي، إضافة  
إلى المعنوي. ففي اللغة العربية يأتي التنسيب مع المفرد وليس الجمع، حيث يقال في  
حسن التي نحن فيها: الأصلية. ومع ذلك، جرى الأمر بجرى القبول بـ «الأصولية»  
بفعل تداول لها على أقلام الكتاب وألسنة الناس. أما على الصعيد الاصطلاحي،  
فيلاحظ أن الغاية المطلوبة من ذلك التعبير (الأصولية) تتمثل في المواظبة مع التصور  
التالي: الأصول بما هي كذلك، أي أصول، مطلقة؛ والفروع بما هي كذلك، نسبية،  
وتستمد ماهياتها من تلك. ويمكن صوغ التصور المعني على نحو آخر، هو:  
الأصوليون (منتجو الأصول أو الشاهدون عليها أو المعايضون لها) لم يدعوا شيئاً  
لفروعيين. وإذا ما واجه هؤلاء الأخيرون مشكلات أو أسئلة ومهام في حقل من  
حقول الخبة، فحللوها والأجوبة عليها تكمن - ضرورة - في رحاب أولئك  
الأصوليين. ولما كان هذا التعبير (الأصولية) قد أتى نسبة دون مذهب، أي دون  
إحالة إلى مذهب، مع أن المطلوب منه أن يتضمن هذه الإحالة (إذ في هذه الحال،

يمكن أن نطلق التعبير المذكور على مجموعة أو أفراد مسلمين تحديداً لانتمائهم للأصول المعينة، ليس إلا ، دون لاحقة أخرى، أي دون أن يعني ذلك أن هذه الأصول مطلقة إطلاقاً وأن الفروع المتحدرة منها نسبية على نحو مطلق، فإنه قد يصح الاقتراح بإدخال «واو» لضبط التمهيد؛ فتصبح «الأصولية» «أصولوية». وحيداً، يمكن القول بوجود أصولي إسلامي، دون أن يكون بالضرورة أصولوي.

ويلاحظ أن أهمية ذلك تبرز، خصوصاً، على صعيد النشاط السياسي والصراع السياسي في التاريخ السياسي والأيديولوجي العربي الإسلامي، حيث يميز بين أصوليين مسلمين (هنا: مؤمنين عاديين) وأصوليين منظرين أو مخططين لموقف ما من موقع المبدأ المنطلق من «أبيستيم» إسلامي يُنظر إليه مطلقاً. أما وجه التدقيق المعنوي لتعبير «الأصولية» فيمكن في أن استعمال هذا الأخير بالدلالة المذهبية المأتي عليها، قد يُلبس الموقف، إذا ما أتى ذكر «أهل الأصول» الإسلاميون في إطار البحث. فهذا التعبير المركب الأخير له حضوره في التاريخ العربي الإسلامي، ممثلاً بمجموع كبيرة من المفسرين والمؤلفين والمجاهدين والكلاميين والفقهاء وغيرهم. وهو - في سياق الذي نشأ فيه وعبر عنه - يُحيل إلى من يتمسك بـ «الأصول الإسلامية»، لكن دون أن يفضي ذلك - بالضرورة إلى الأخذ بـ «التصور الأصولوي» المذكور فيما سبق (انظر مثلاً كتاب البغدادي: الأصول). فمن أجل تجاوز ذلك الموقف الملتبس المحتمل، يأتي استحداثنا لـ «الأصولوية» أكثر استجابة لواقع الحال التاريخي.

وحين تُحيل الأصولوية الإسلامية إلى «الأصول الإسلامية»، فإنها تكون - بذلك - قد نطقت من تصور معين لـ «التاريخ». فالأصول الإسلامية هذه لدى الجميع لا بد أن تشمل على القرآن والسنة النبوية، بغض النظر الآن عما تضيفه فرقة أو أخرى إلى ذلك (كالشيعة الإمامية التي تضيف مآثور علي). أما التصور المعني للتاريخ فيقوم على ثلاثية مطلقة تلتقي مع الثلاثية التي واجهناها لدى السلفوي، وهي ما قبل الإسلام والإسلام وما بعد الإسلام. ففي المرحلة الأولى، تظل البشرية في حالة من الطفولة

الجاهلية، برغم ما يرافقها من «رسالات دينية غير كاملة». ومن ثم، فهي تعيش حالة من انطموح إلى الخلاص، الذي لا يتحقق إلا بالخروج من هذه المرحلة «ساقصة» وبالدخول في «مرحلة الاسلام» المتسمة بسمة «التمامية المطلقة». ولكن هذه المرحلة الثانية لا تلت أن تنحسر مع وفاة النبي والخلفاء الراشدين، الذين يختلف في شأنهم مع «مجتمع السقيفة»، فتدخل البشرية في المرحلة الثالثة، التي تجسد اتجاه الانحسار والرجوع والانحراف. ويُلجأ عادة إلى القرآن والحديث لاستنباط ما يضيفي الشرعية على ذلك «التصور التاريخي - الأصولوي».

إن الأصولوية الإسلامية إذ تطرح ذلك التصور، فإنها تقوده باتجاه النتيجة الثانية: إذا كان الأمر كذلك، فإن المطلب في «التغيير الانقلابي» يغدو على بساط بحث، وذات عبر العودة إلى المواقف «الصادقة والنقية» للإسلام بتدمير ما لحقه من انحراف في مرحلة الارتداد، باليد أو باللسان أو بالية. وبهذا، تعيش لأصولوية إسلامية وضعا من الاضطراب المتواتر ما بين الواحد والمائة. فإذا كانت «الجاهلية الأولى والثانية» قبل الإسلام قد انحسرتا إلى غير رجعة مع نشوء هذا الأخير، فإن المهمة المطروحة هي مواجهة «الجاهلية الجديدة»، «جاهلية القرن العشرين» وربما كذلك جاهلية القرن الواحد والعشرين الوشيكة.

وحدير بالذكر أن الأصولوية المعنية إذ تضع نصب عينها استعادة الاسلام «الصحيح» من القرن السابع الميلادي، فإنها تفعل ذلك دون الأخذ بعين الاعتبار سيقين تاريخي والاجتماعي، الأول الذي أتى فيه الاسلام نفسه، والآخر الذي تنطبق هي نفسها منه. ان إقامة علاقات مع الماضي الإسلامي تتم، وفق ذلك، من موقع هذا الماضي، دون وسائط وحسور مباشرة وغير مباشرة. وبهذا، فإن لأصولوية لا تدرك أن انجاز ذلك الهدف يتسم، دائماً، عبر توسط الحساس الاجتماعي، الذي يقع وراءها في عصر معين ومنطقة معينة. ومن ثم، فالعلاقة بين «الماضي» للإسلامي الباكر وبين «الحاضر» الذي تعيش فيه الأصولوية الإسلامية الراهمة، ليست مباشرة أو ذات بعد مستقيم، وإنما هي ذات طبيعة متوسطة، غير

مباشرة وذات أبعاد مركبة. أما عنصر التوسط الحاسم، هنا، فيتمثل في الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تنطلق منها الأصولوية، معرفياً وإيديولوجياً، وتمثل بالنسبة إليها الحاصل الاجتماعي المذكور.

وعلى ذلك، فإن انتماء الأصولوية الإسلامية الراهنة - وهنا معقد المسألة - هو بالدرجة الأولى إلى الوضعية الاجتماعية المشخصة الراهنة، التي تتحرك في حقلها وفي ضوئها، وليس إلى الإسلام الباكر. وهذا ما قد نعبر عنه بجدلية الداخل والخارج، التي بمقتضاها يبرز الداخل (وهو هنا الأصولوية في عصرها الراهن) بمثابة مصهراً للخارج (وهو هنا الإسلام الباكر)، بحيث لا يؤثر هذا في تلك ولا تتأثر هذه بذلك إلا عبر النواظم والمشكلات والمهموم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية الخ... المنبعثة من تلك الوضعية، أي من آلياتها الموضوعية والذاتية.

وإذا كان الأمر كذلك، يغدو الافتراض التالي مرجحاً إلى درجة كبرى، وهو أن لأصولوية الإسلام المنظمة وذات البرامج السياسية والاقتصادية وغيرها هي فعل سياسي وسوسيولوجي، من حيث الأساس، يعبر عن وجه من أوجه الوضعية الاجتماعية المشخصة، المدرجة فيها. وهذا، بدوره، يقود إلى نتيجة طريفة ومدهشة، وهي أن مصطلح الأصولوية نفسه (الإسلامية وغيرها) يقوم على علاقة زائفة - بالاعتبار المنطقي - مع الواقع الشخص. أما السبب الكامن وراء ذلك، فيتمثل في الهدف الاستراتيجي للظاهرة المذكورة، وهو اعتقادها بإمكانية استجلاب الماهي الإسلامي الباكر (الصحيح) من حيث هو، وليس من حيث عصرها (وضعتها الاجتماعية المشخصة)، أي في الهدف الذي يقوم نسيجه على وعي وهمي غير مطابق للواقع الشخص، على الأقل من موقع جدلية الدال والمدلول. لذلك، يصح من مستلزمات الإتساق المنطقي والواقعي النظر إلى تعبير «أصولوية إسلامية» من موقع إيديولوجيا وهمية وتوهمية، لأنه يتحدث «حيص بيص»، أي «يهرق بما لا يعرف»: انه وهمي، لأنه ملتبس؛ وإنه توهمي، لأنه يطرح مهمات ووظائف كاذبة بالاعتبارين المنطقي والتاريخي.

إن حديث الأصوليين عن الإسلام هو - بلغة لا يفهمها هؤلاء أو يرفضون محاولة فهمها - من قبيل الاستلزام الذي يمر بالوضعية الاجتماعية المشخصة، التي يعيشون في كنفها ويلبسون لبوسها ويمتطون صهوتها بنيوياً ووظيفياً. ولك كانت الوضعية المذكورة تفرض نفسها على الجميع، بمن فيهم الأصوليون المسلمون، فقد تكوّن احتمال للمداورة واللف على «إطلاقية» الماضي الإسلامي الباكر و«تدميته» المتوهمتين، للوصول بذلك إلى تصور «التجديد» لهذا الماضي، بدلاً عن التصور الساذج حول تلقفه كما هو ومن حيث هو. إن هذه المحاولة «التجديدية» وما يتصل بمحتملتها، أريد لها أن تبدو تحريراً للموقف الأصولي من زيفه المنصقي وفضائضه الأيديولوجية الجمودية. بيد أنها وإن لم يكن بمستطاعها التجاوز هذه المهمة المعرفية، إلا أنها مثلت استجابة ما للواقع العربي، وتنازلاً أمامه، في آن واحد<sup>(1)</sup>.

إن لنقد المعرفي (الإيستيمولوجي) للأصولية الإسلامية، بصيغها المتعددة اغتنامة ومنها الإصلاحية والتجديدية، يظهر - والحال كذلك - في حقلين اثنين، واحد إصطلاحي وآخر معنوي. وكلاهما، في الحالة التي نحن بصدددها، يشير إلى الآخر، ويدل عليه. بيد أن ذلك النقد يظل قاصراً عن تتبع الظاهرة المعنية إن لم ينعم ويعمق بنقدها سوسيوثقافياً. فهذا النقد يبدأ متقاطعاً مع نقدها المعرفي، أي مع اسطر إليها على أنها موقف سياسي وسوسيوأيديولوجي، ببطانة اقتصادية تجديداً. وقد نلاحظ أن أحد أوجه النقد المعرفي يتمثل في استخراج «الخطاب السياسي» من «الخطاب الديني الاعتقادي»، وذلك باكتشاف أن هذا الخطاب الأخير يقوم على وعي وهمي. أما وهميته فتفصح عن نفسها من خلال اعتقاده أن مسوع وجوده (شرعيته) يستمد، مباشرة وعلى نحو غير متوسط، من القرآن والسنة النبوية، بعيداً عن لوضعية الاجتماعية المشخصة القابعة وراءه والمختزقة إياه والناظمة له اتجاهات

---

(1) - تبرز كتابات حسن حنفي، هنا وبصورة إجمالية، بمثابة نموذج واضح ودقيق لهذا الموقف «التجديدي» في الإسلام... انظر مثلاً بارزاً على ذلك كنهه: التراث والتجديد - المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980.

تحركه. ويمكن القول بأن هذه الوضعية هي التي ستكون هدف النقد السوسيوثقافي وقاعدته، في آن واحد.

وثمة نقطة على غاية الحساسية والرهافة، وهي أن الأصولوية الإسلامية، في تقديمها نفسها كامتداد شرعي وورث شرعي للإسلام الباكر (النقي)، تضيي عني نفسها طابعاً قلداسياً. وهذا يمنحها قدرة تأثيرية خصوصية على المتلقين من أوساط المؤمنين الشعبية، بحيث يراد لذلك أن يفرض لغة خاصة للحوار بينها وبين هذه لأوساط؛ نعتي بذلك «لغة المقدس». من هذا الموقع، تعمل الأصولوية الإسلامية على إكساب نفسها مواقع قوة حيال طرفين رئيسين، هما السلطة السياسية لقائمة ذات لطبع لإستبدادي المضاد - في هذه الحال - لحاكمية الله) والخصوم السياسيون والثقافيون العلمانيون. على هذا الصعيد، يتجه النقد السوسيوثقافي صوب فك الارتباط بين الأصولوية المذكورة من طرف والإسلام الباكر (المرموز إليه قدسياً) من طرف آخر، مُفضياً إلى الكشف عن البنية العميقة - مقابل البنية السطحية - لبصاهرة المعية، أي إلى تقديمها وبسطها، كما هي حقاً: تياراً (أو تنظيمًا) سياسياً أيديولوجياً يحمل مشكلات عصره وهمومه وآفاقه بطريقته الأصولوية، أي بالطريقة التي تعبر عن هذه المشكلات والهموم والآفاق بصورة ملتبسة<sup>(1)</sup>. ويدخل في صلب هذا النقد، مرة أخرى، فك الارتباط بين المرسل والمتلقي، وذلك من موقع تفكيك اللغة الدينية «القداسية» القادرة - في حالات ذات خصوصية سيكولوجية عقيدية بالغة الحساسية - على احتراق المتلقي وسلبه ارادته على نحو قد يفضي إلى إدراجه في آلياتها وأهدافها وجعله قناة من أقيتها ومتحدثاً عنها مسلوب الإرادة<sup>(2)</sup>.

---

(1) - لاحظ بعض الكتاب الإسلاميين هذه العلاقة السياسية الأيديولوجية الملتبسة بين النص الديني والواقع، مكتب أحدهم، وهو محمد الحسيني العاملي في كتيب له يرد فيه على محمد رشيد رضا بعنوان «الخصوم المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة - مطبعة الإصلاح بالشام 1327 هـ، ص 16» ما يلي: «إن تفريق كلمة المسمير ومخالفة بعضهم لبعض في الاعتقادات لم يكن طلب الدين بل الملك وطلب الدنيا وحب لرياسة».

(2) - انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - النص، السلطة، حقيقة - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1995، ص 254.



بيد أن الأصولوية حين تواجه نقداً من خارجها، فإنها ترى فيه نقداً لـ «القداسة»، التي ترى أنها تتأسس عليها. ولا يقتصر ذلك على البنية الاعتقادية الخاصة بها، بل يمتد كذلك إلى ما تطرحه على الصعيد الإقتصادي والاجتماعية والتعظيمية والتربوية والسياسية الخ.<sup>(1)</sup> وبذلك، فإن بروز مثل هذا النقد يكون، بالنسبة إليها، بمثابة استشارة لتلك القداسة، ممثلةً بالله والرسول والأصديق، القرآن والسنة فتدلع، من ثم، شرارة الانتقام من الخصوم، تلك الشرارة التي قد تتحول إلى نزوع ظلامي مشحون بعواطف اعتقادية هادرة حيال كل من يقول «لا» للأصوليين. ويشار، في هذا السياق، إلى أن المصادرة على النقد من الخارج مرتبهة بتنظيم حاد يدي صارم داخل الحقل الأصولوي، أي بمصادرة عليه في الداخل كذلك.

إن الأصولوية الإسلامية تُخفي في طياتها حالة من التأسّي والتحسر والتحفز والشعور بالاستفزاز ونزوعاً إلى التوتر حيال الشقة، المتعاضمة في منظومتها الذهنية، ما بين طرفين متوازيين توازياً مطلقاً لا يسمح بالالتقاء بينهما أو التصالح، وهما ما تدعوه الواقع «الجاهلي» المطلوب تقويمه و«الشريعة الربانية» التي تعاني غربة تامة. ومن ثم، فإن تلك الحالة من شأنها ألا تتصالح مع الواقع المعني وألا تسكت عنه وعندها، مما يحيل - غالباً - إلى اللجوء لفعل جماعي يرفع شعاراً يدل عليه، مثل «المطوعة» أو «الحجرة والتكفير - تكفير السلطة القائمة وحدها أو المجتمع برمته» أو «الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

ويمكن أن نلاحظ وجود مثل تلك الحالة من التأسّي والتحفز الخ... حيال

---

(1) - في هذا الحقل المذكور، ينطلق الخطاب الأصولوي من أية قرآنية أو أخرى يرى أنها تؤسس قناسياً (هنا وحيث) تلك الصمد. فالشيخ محمد الغزالي يكتب، من هذا الموقع، ما يلي: «شيكات التنوير في تعاليم الإسلام ترسل أشعتها على جهات هريضة ومسافات بعيدة لأن الوحي النازل على محمد جامع مانع كما قال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء)». ولعل ذلك ما بينه الرسول الكريم في قوله: (الإيمان بصنع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إمالة الأذى عن الطريق وأحياء شعبة من الإيمان). إن هذه الشعب تناول شؤون الحياة جميعاً». (ضمن زاوية للكاتب المذكور بعنوان: هذا ديننا - نشرت في جريدة الشرق الأوسط، لندن، الأحد 19/2/1995، ص16).

«الحاضر المأساوي» ومن الدعوة للعودة إلى الماضي «الأصلي» بصيغ متعددة في «الدراما المصرية الإسلامية». ويكفي، الآن، أن نشير إلى اثنين من تلك الصيغ هما حضور واسع في الدراما المذكورة. أما الأولى فتبرز على أساس الدعوة للعودة إلى الماضي الإسلامي الباكر، أو لإعادته - في بكارته الأولى - إلى الحاضر عقيدة وتشريعاً وفقهاً ومؤسسات. وهذه الصيغة تبرز، عادة، في أوساط «أهل السنة والجماعة»، أي لدى من يملك منهم المسلك الأصولي (السلفوي). ومن صرف آخر وعنى بعيد الصيغة الثانية؛ تفصح الدعوة للعودة إلى «الماضي» عن نفسها عبر عقيدة «الرجعة» الشيعية. أما هذه الأخيرة فتحدد بالاعتقاد بأن آخر الأئمة الشيعيين (ويطلق عليه القائم) سيأتي زمان هو «الزمان الأخير» يقوم فيه وينتهي منه الضم ويحقق العدل<sup>(1)</sup>. وإذا تتبعنا صيغة العودة إلى «الإسلام الباكر»، لاحظنا أنه يجري لتنظير لها من موقع تمييز ميتافيزيقي (لاتاريخي) بين الحقيقة والتاريخ، واشتات والمتغير، والمطلق والنسبي، ومن ثم بين الروحي (الإلهي) والعالم أولاً، وفي ضوء رؤية انحدارية فاجعية للزمن التاريخي ثانياً. ولعل فهمي جدعان أن يكون واحداً من ممثلي هذا الموقف بشقيه المذكورين. فهو يكتب ما يلي:

«فالحقيقة تنتمي أصلاً إلى عالم الأزل والأبدية الذي يفارق تماماً وقائع التاريخ ويعلو عليه، ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارم. وهي حين تتجسد في الإنسان فرمما تعانق الزمان وتحل فيه... والذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها، لأنها ستفقد براءتها الأولى التي جاءت بها من أفق المطلق.. إن ما حدث في تاريخ الإسلام لا يشذ عن هذه القاعدة. وإلا فكيف... نفس تلك الانحرافات المتفاوتة في الخطورة والعمق التي تمت في عهوده وازمتها المتباعدة فضلاً عن المقاربة؟ لقد قل معظم مفكري الإسلام المحدثين أن (المسلمين ليسوا مسلمين). والكلمة صائبة تماماً. لكن الأصوب أن يقال إنهم لم يكونوا ولن يكونوا مسلمين أبداً، بمعنى أنهم سيظلون دوماً

(1) - أنظر مع المقارنة: السيد عبد الدين الخطيب - المخطوطات العريضة (وصفته مؤتمر النجف من يوم 26 شوال 1416هـ ، ط10) - جدة 1380هـ ، ص55.

بعيدين عن تجسيد الاسلام - الحقيقة، أو الإسلام - الوحي في التاريخ - الزمان، لأن ما يدحر في الزمان لا يلبث أن تعزیه صروفه وأقداره ولأن الحقيقة - الوحي تفارق علم الانسان وتعلو عليه..» (1).

هكذا، يتم تفسير التاريخ عموماً، والديني الاسلامي بخاصة، على أساس غائية إلهية (وحيية) قُبلية، يتحقق تشخصها وتجسدها على نحو مأساوي يجعل مصير لإنسان محكوماً بـ «الفاجعة». وفي سبيل مواجهة هذا «المصير» أو تحاشيه، قد يكون مثاباً الحرص على العودة إلى «بقاء» الحقيقة المتعالية والتماهي معها، أو العودة إلى لحظة انتعاق الأولى بين تلك الحقيقة وتجسدها الزماني البشري، على ما في ذلك من عسر وصعوبة. وبذلك، يفرط بالتقدم التاريخي، ويميز - من ثم - بين الاسلام الباكر (منظوراً إليه عسى أنه مستودع الحقيقة) وبين التاريخ، بحيث يغلو هذا الأخير انحرافاً وانزلاقاً ولعنة (2). وإذا كان محمد سعيد رمضان الوطحي قد أذان «القراءات» المتعددة لاسلام بوصفها تجسيدا لـ «مؤامرة مأكرة» ضد هذا الأخير، كما جاء في أحد مواضع هذا البحث، فإن فهمي جدعان يجعل من ذلك تعبيراً عن الفاجعة وخسرون «دات حقيقة»؛ مما يحيل التاريخ البشري الواقعي إلى تاريخ تلك الفاجعة وذاك الخسرون.

وحاير بالقول أن الأصولوية الاسلامية، التي عبر عنها جدعان بشائية الحقيقي و نزائف (المتعالي والتاريخ)، تمثل نمطاً قرائياً محتملاً للقرآن الكريم والسنة النبوية. فهي - من ثم - واحد من أنماط قرائية محتملة ومتعددة للنص القرآني السني المركب وذو البنية المفتوحة. وعلى هذا، فهي تمتلك مشروعية اجتماعية، نظراً إلى أنها م تتحادر من فراغ اجتماعي بشري؛ كما تمتلك شرعية نصية منطلقة، عسى نحو

---

(1) - فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث - بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص 49-50.

(2) - يرى W. Bellz في كتابه (Sehnsucht nach dem Paradies - Buchverlag, Berlin 1979, S. 68) أن «التاريخ العلمي عنده - أي عند النبي محمد - هو تاريخ خلاص من ثلاث مراحل. المرحلة الأولى تشتمل على تأثير الله في عدم من خلال (الانبياء السابقين). أما المرحلة الثانية فتشتمل على تأثير النبي محمد في إنشاء حياته؛ في حين تستمر المرحلة الثالثة حتى ابتلاج (اليوم الاقرب)، (يوم الاهوال)، (يوم الحساب)».

تأويلي ما، من ذلك النص. وإذا كانت الظاهرة المعنية - بحكم خصوصيتها الاعتقادية المنهجية - غير مهيأة للإقرار بـ «الآخر» من القراءات الإسلامية (ناهيك عن الآخر من خارج النسق العقيدي الإسلامي)، فإنها ترى في نفسها «الفرقة الناجية»، التي تحدث عنها النبي، مختزلة - بذلك - الإسلام كله بشخصها. وهذا من مقتضياته الأصولية أن يولد نزوعاً إلى تكفير الآخرين من المسلمين، وإلى إدانة غير مسلمين والدعوة إلى «الجهاد» ضدهم. وهي بذلك مناهضة للشورى بالاعتبار لاسلامي ذاته (ناهيك عن مناهضتها للديموقراطية بمبدأين أساسيين لهما هما التعددية السياسية والثقافية وغيرها والتداول السلمي للسلطة)<sup>(1)</sup>.

في ضوء ذلك، يلاحظ أن الخصوصية الاعتقادية للأصولية المذكورة لا تتيحها أن «تقرأ» النص القرآني الحديثي بوصفه بنية مفترحة تحمل الاستجابة لمعطيات متعددة متنوعة ومتحدرة من وضعيات اجتماعية مشخصة. ومن ثم، فهي تنكر للموروث النبوي، مثلاً، الذي يضعها أمام تحدٍّ كبير لا يمكنها تجاهله، إلا إذا كانت مجرد تكتيك سياسي يفتقد العلاقة المتوسطة مع النص الديني. أما إذا كانت، حقاً، «أصولية إسلامية»، أي نسقاً ذهنياً يأخذ بتلك العلاقة علناً أو إضماراً، فإنها - حينذاك - لا تستطيع إلا الوقوف حائرة أمام أحد تجليات ذلك الموروث النبوي: اختلاف الأئمة رحمة. أو، في صيغة أخرى أبعد مدى - اختلاف أمي رحمة. وهذا، بدوره، يضعنا أمام إشكالية العلاقة بين بنية النص القرآني - السني وبين الأصولية

(2) - محمد سمير نعيم أحمد سمات «المعتقد» الأصولي، فيراها متمثلة بالتالية، كما يزعم صاحبها المعتقد:

«1 - إن المعتقد صادق صدقاً مطلقاً وأبدياً.

2 - يصلح لكل زمان ومكان.

3 - لا مجال لمناقشته ولا للبحث عن أدلة تؤكد أو تنفيه.

4 - المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لا تستمد إلا من خلال هذا المعتقد دون غيره.

5 - إدانة كل اختلاف عن المعتقد.

6 - الاستعداد لمواجهة الاختلاف في الرأي أو حتى التصير بالحنف.

7 - فرض المعتقد على الآخرين ولو بالقوة». (سمير نعيم أحمد: المعتقدات الاقتصادية والاجتماعية لمنظرة

سني: حالة مصر - ضمن مجلة: المستقبل العربي 1-1990، ص 112).

(وهي هنا تعادل السلفوية) يوصفها القراءة الأكثر جموحاً وتوتراً، وكذلك الأكثر قدرة على تحرق تلك البنية المفتوحة وفي الوقت نفسه الأكثر زعماً بانتمائها إليها.

## 2.

### جدلية النص والواقع أو

### من النص إلى الوضعية الاجتماعية المشخصة

إذا كنا، حتى الآن، قد ألحنا على الحركة المتجهة من الوضعية الاجتماعية المشخصة إلى النص، فإننا لم نفعل ذلك إلا بهدف تحديد وضبط اللحظة الحاسمة، من حيث الأساس، التي تمتلكها تلك الوضعية إبان عملية التجادل فيما بينها وما بين نص المعنى هنا (الديني). بيد أن هذا الأخير، إذ تتولد العلاقة بينه وبين الوضعية المذكورة، بمبادرة من هذه محسّدة بـ «القارئ» أو «الباحث» أو «الفقيه» الخ...، فإنه، هو بدوره، ينتقل إلى حالة الفعل باتجاه يسهم - تثبيطاً أو تحفيزاً الخ... - في تحديد وضبط زاوية الرؤية، المطلقة من هذه الوضعية. فالنص يقيم معب (أي لوضعية المذكورة) جسوراً من عمليات التشاقف المكثفة، التي لعلها تكون - في حالات معينة - ذات أهمية غير هامشية، أو ربما كبيرة.

ومع ذلك، لا بد من إبراز نقطة تقودنا إلى خصوصية باللغة الرهافة لعملية الانتاج المذكورة؛ نعني بذلك ما قد يبدو - على صعيد هذه الأخيرة - أنه ذو سيج ذاتي مفارق لما يمكن «خارجه»، ويوازيه. وبصيغة أخرى، يمكن القول بأن هذه النقطة، التي نعبر عنها بـ «وعي الوعي - هنا بمعنى وهم الوهم»، يقودها السلفوي إلى ما يمكن صوغه بالمقولة المثالية الشهيرة: التحول والتطور مفسّرين على أساس بنات الأفكار، أي على نحو تفسر الأفكار فيه بعضها ببعض. وإذا ما بلغ السلفوي هذا الفصل من المسألة، فإنه يعتقد أنه - بذلك - يسوغ موقفه القائم على أن النص الديني، في أصوله ومصادره «الوحيّة»، ليس مقترناً بالواقع الاجتماعي المشخص اقتراناً لزومياً ومن موقع الاجتماعي والتاريخي والتراثي. ونضيف إلى ذلك،يضاحاً له، أن عملية انتاج الوهم السلفوي وإعادة إنتاجه قد تكتسب استقلالية خاصة

وسببية ولكن مضخمة حيال الواقع المعني، بحيث يغدو الحديث وارداً عن «تاريخ» لتلك العملية مستقل عن الواقع إياه. وهذا، بالذات، يوظف باتجاه التأكيد على استقلالية تامة للنص الديني (المقدس) عن الواقع.

وحين يبدو الأمر وكأن النص الديني انسل من الواقع وتعالى عليه، يعدو هذا نص في حل من أي قيد أو ضابط له في عملية تحرره. وهكذا، يصبح مألوفاً أن نواجه مثل التصور السلفوي الديني التالي: إما أن نطبق الاسلام كاملاً ودفعه واحدة، وإما أن نقع في «الانحراف»!

أمّ لمّا نحن معنيون بمطلب التطبيق الكامل والمباشر للاسلام، فالاجابة تكمن في أن المطلب المعني ليس معنياً بـ «الواقع المشخص»، أي واقع مشخص. وقد تصور هذا التصور السلفوي المثالي بصيغ تحولت إلى مبادئ ايديولوجية لاجزاب دينية - سياسية. ففي «المنهج» الذي يضعه «حزب التحرير في التغيير»، تتحدد مهمات هذا الأخير في عدة مسائل، منها ما يلي: «يعمل الحزب لتطبيق الاسلام كاملاً في جميع أحكامه عبادات كانت أم معاملات.. كما لا يجوز تطبيقها بالتدرج لأنّ مزموّن بجمعها، ويجب أن يكون تطبيقها كاملاً ودفعاً واحدة(1)». وإذا حدث أن كان «الواقع» مخالفاً أو مناقضاً للاسلام، فإن مطلباً أقصى يتصب أمام السلفوي، هو رفض هذا الواقع وليس الموائمة بينه وبين النص الديني: «وحين يكون لواقع مناقضاً للاسلام فإنه لا يجوز تأويل الاسلام حتى يتفق مع الواقع لأن ذلك تحريف للاسلام»(2).

وإذا وضعنا في اعتبارنا ذلك المطلب السلفوي الديني واستعدنا في أذهاننا الإخفاقات التي يواجهها على صعيد الواقع المشخص، فإنه يصبح مفهوماً أن السلفوي يجد نفسه - في هذا السياق المعقد والمسدود الآفاق - مدعواً إلى أن يعزو

---

(1) - منهج حزب التحرير في التغيير - خطاب ألقاه مندوب هذا الحزب (ذي الحضور في الأردن) في مؤتمر رابطة الطلبة المسلمين في أمريكا في 22 كانون الأول 1989، ص 37.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة ص 38.

احفاقاتة تلك إلى وجود «روح شريرة» قد تصل إلى حد «الكفر» في أوساط الجمهور «الواقعي»؛ مما يولد عنده نوازع الثأر والانتقام، مفضياً إلى حركة مواجهة ذهنية أو جسدية تلتهم الأخضر واليابس؛ وتكون ضحيتهما الكيربان متمشتين في القاتل والمقتول كليهما، وفي آن واحد.

وإذا ما انتقلنا الآن إلى وجه آخر من أوجه المنهج، الذي يحاith محشاهما، لاحظ أن المقولة التي نستخدمها في سياقها والمتمثلة بـ «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، تمتلك من لوازم التعميم والتجريد ما يجعلها ترتفع إلى المستوى المعياري المنهجي، الذي يجعل منها ضابطاً منهجياً وناظماً محدداً للقراءات والدراسات الدينية أو اجتماعية أو الفلسفية لنص أو آعر، منصرم أو راهن. أما معيارية الموقف المنهجية هذه فتتضح عبر قناتين اثنتين متميزتين ومتداخلتين، في آن واحد، هما القناة المعرفية والأخرى الأيديولوجية. فعبر الأولى، تتحدد الأدوات المعرفية المتاحة في لحظة (مرحلة) اجتماعية تاريخية ما، تلك اللحظة التي تضبط القراءات والدراسات وتحرقها، جاعلة منها مشاريع معرفية محدودة بحدودها (أي تلك الأدوات)، ومساهمة - في ذلك - بالتأسيس الإيديولوجي لها، بحو أو بآخر. أما عبر القناة الثانية، فتعلن المواقف والمشكلات والاحتمالات الأيديولوجية عن نفسها، وتفصح عن اتجاهاتها، وذلك بصيغة التمايز والتفارق فيما بينها وبين الأدوات المعرفية. وبتعبير آخر يمكن القول، إن مقولة «الوضعية الاجتماعية المشخصة» تضبط جدلية المعرفي والأيديولوجي، بمثابها البؤرة التي نلتقي فيها تلك القراءات والدراسات، وتنطق منها بنية ووظيفة. أضف إلى ذلك أن المقولة المذكورة، وإن لم تتحدث مباشرة عن البنية الاجتماعية في أنساقها الفئوية الخ...، فإنها تستبطن هذه الأنساق، بوصفها حوامل اجتماعية للمعرفي والأيديولوجي.

ولما كانت «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، في حضورها الواقعي التحوي الدينامي، متعددة المستويات المعرفية والأيديولوجية، أو تحتمل مثل هذه التعددية، فإن احتمال التعددية في أنماط القراءات والدراسات المذكورة يغدو أمراً وارداً،



إضماماً وإفصاحاً؛ كما يصبح الإقرار به مطلباً من مطالب البحث العلمي، والنشاط الثقافي الفكري عموماً. وعلى هذا، فإن قراءة نص ديني ما ستظل تحترق من الاحتمالات المتعددة، التي تملئها أو تشير إليها مثل تلك الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي يطلق منها، هي بدورها، الباحث أو السياسي أو الفقيه الخ..

ونعله من الأساسي الضروري الإشارة إلى أن ما يخضع له «القارئ»، عموماً، من تأثيرات في أثناء إنجاز قراءته لنص ما، يجد موضعه في شخصه عبر الحصص الحسية والمعلنة والمكتوبة، التي يعيش في كنفها مطواعاً أو منمرداً، قلقاً أو مسسطاً الخ.. ويتم ذلك سواء تحدرت تلك التأثيرات من مجتمع ينتمي إليه القارئ أم مجتمعات معاصرة له، قريبة منه أم بعيدة؛ مما يضع بدنا على جدلية داخل والخارج، مرة أخرى، تلك الجدلية التي ترى في التأثيرات المذكورة وجهاً من أوجه شخصية القارئ، حالما تفعل فيه ويستجيب هو لها. والطريقة التفكيكية التحليلية - في أفقها المنضبط جدلياً وتاريخياً - هي التي تسمح، بعدئذ، بتفحص عناصر هذه المؤثرات في شخص القارئ؛ في حين أن الطريقة التركيبية التوليفية - في الأفق المعني ذاته - تضعنا أمام بنية واحدة، تندمج فيها تلك الأخيرة وتتوحد معها. وإد ما نخصصنا الحديث على صعيد النص الديني الإسلامي (القرآن والحديث الحمدي)، استبان لنا هذا الأخير بصفة كونه نصاً خضع دائماً لاختراقات كبرى أو صغرى أو هامشية، تحدرت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة، المتابعة والمتداخلة في التاريخ العربي الإسلامي. وتلك الاختراقات أثمر بعضها - في حقل هذه الوضعيات ومقتضى احتياجاتها الأيديولوجية والمعرفية - عدداً من المواقف السياسية والمذاهب الفقهية والتيارات الفكرية والسلوكات والطقوس الخ..، في التاريخ المذكور.

وحدير بالإشارة إلى أن «الوضعية الاجتماعية المشخصة»، التي هي حصيلة المنسجحين ولشحلقين بصيغ فئات وشرائح وطبقات وأمم الخ.. ضمن نقط أو آخر من العلاقات الاجتماعية الانتاجية، هي - في الآن نفسه - في عمق الأحداث التي عمت على تكوين هؤلاء؛ مما ينطوي على القول بأن العناصر النفسية «السيكولوجية»

والاخلاقية والجمالية، واللغوية والادبية وغيرها، التي تدخل في تكوين شخصية الباحث أو السياسي أو الفقيه أو المؤمن عموماً، تُعلي نفسها على النص «الديني» المقروء، عبر أقتنية الوضعية المذكورة.

إن هذا المعطى، بمجموع عناصره، يسمح لنا بالنظر إلى المقولة المعنية، بمشابهة بنية مفتوحة، تفصح عن نفسها - في حال توجهها نحو نص ما - باتجاهات متعددة واحتمالات غزيرة. والمساءلات والإشكالات والمسائل الهامة والتافهة، التي تسهم في عمية صوغ ما تظرحه الوضعية على النص، تفعل ذلك عبر قناتي هذه الأخيرة لكبريين انمائي على ذكرهما تَوّاً، المعرفية والايديولوجية، أو المعرفية 'ايديولوجياً' والايديولوجية معرفياً.

إن النص الاسلامي الأول «القرآني الحديثي»، والحال كذلك، لا يقف ساكناً أو محايداً حيال قارئه، المتحدر من وضعيات اجتماعية مشخصة معاصرة له أو لاحقة عليه، يتلقف ما يصدر إليه منها تلقفاً متلقياً أعزل؛ والموقف نفسه نوجهه على صعيد العلاقة بين ذلك النص وقارئه المعاصر له (1).

نسناً، هنا، على صعيد جدلية القارئ والمقروء، أمام مهمة التفصيل فيها، بقدر ما نحن إزاء عملية استقصاء آلية الفعل المركب والمعقد، الذي يتولد من مواجهة

---

(1) - كان ماكس فيبر واحداً من الذين اهتموا، على نحو خاص بمرتكز، بتأثير الفكر الديني في النشاط الاقتصادي. وقد كان من شأن ذلك أن وجه الانتظار إلى علم اجتماع الدين، الذي يطرح أسئلة أساسية استراتيجية حول عملية التأثير تلك. ولعل «نظرية النص»، تسهم - في حال التشديد على صياغتها الجدلية - تدرجي ربدأ بدمج ذلك العلم - في وضع يدنا على إصابات دقيقة على مثل السؤالين التاليين، للذين صرحهما مير: هل تنطوي كل أخلاق دينية - مستمدة من نص ديني - على بعض الشفريات والدلالات، التي توجه السلوك في العالم الواقعي. وخاصة السلوك الاقتصادي؟ وإذا كان ذلك صحيحاً أو محتملاً، ألا يتربى على ذلك أن أتباع أخلاق دينية معينة قد يكونون أكثر نشاطاً أو أكثر فاعلية في الحياة الاقتصادية من أتباع أخلاق دينية أخرى؟ (انظر في ذلك: مقدمة في علم الاجتماع - تأليف أليكس إنكلز، ترجمة وتقديم محمد الجوهري وعبداء شكري والسيد محمد الحسيني ومحمد علي محمد، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة 1981، ص 67). ويجدر الرجوع إلى كتاب فيبر الأساسي - على هذا الصعيد - وهو:

The Protestant ethic and the spirit of capitalism. Trans. By T.Parsns. Charles Scribners. Sons New York 1958.

الصرفين فهي مواجهة وإن كانت عوامل انطلاقها ونواظمها الأساسية والحسمة، في أساس الأمر، كامنة في بنية القارئ المفتوحة، في كل الأحوال، عبر القسامين المذكورتين آنفاً، فإنها تظل مشروطة، أيضاً، بما يفعله المقروء (النص) من إحدائيات وإثارات وإضافات في شخص القارئ المتحدر من وضعية اجتماعية مشخصة ما. ومن ثم، فنحن نقف أمام بنيتين اثنتين، كلتاهما توحي إلى الأخرى، وتحزقها. وتسهم في عملية بنيتها ضمن حدود العلاقة بينهما. من هذا الموقع وفي صوته، تعين بنية القارئ عن نفسها بمنزلة وضعية مفتوحة باتجاه ذاك (المقروء) ضمن الحدود المشخصة، التي يتحرك فيها القارئ، ويستثيرها هو، ويحرض عليها، أو يحرض هو عليها، في الحقول السياسية والسوسيوثقافية والاقتصادية وغيرها.

ولكن، إذا كان الحال كذلك، فهل يغدو من قبيل تحصيل الحاصل أن يكون ما يقرأه قارئ لنص ديني، وغيره من نصوص لا تنتمي إلى العلوم الطبيعية، متحدر من وضعية اجتماعية مشخصة منصرمة، ما هو إلا قراءة ذاتية لأفكاره في هذا النص، بحيث تنعدم احتمالات التواصل التزائي بين السابق واللاحق، اللهم إلا على أساس تراكمات متقطعة ومجتزأة لقراءات متعددة؟ ثم، إذا صح ذلك، ألا نعدو - حاشا - وجهاً لوجه أمام قطعة معرفية (إبيستمولوجية) وايدولوجية تامة مع السابق، الذي يتحول، والحال كذلك، إلى مشجب نعلق عليه مشكلاتنا الخاصة؟ وأخيراً، حين يُجذب عن هذا وذاك إيجاباً، أفلا يتحول البحث التزائي والتاريخي إلى وهم، أو إلى مداخل وأقنية وربما كذلك إلى أنفاق للبحث في مشكلاتنا المعاصرة ذاتها، ليس إلا؟

إن الإجابة عن ذلك السؤال المركب، والإشكالي حقاً، قد يمكن استنساظها من محمل ما قدمناه. فالنص يمثل واقعة مادية حائزة على موضوعيتها، التي لا سبيل إلى التشكيك فيها، سواء أقام القارئ معها علاقة أم لم يُقم. وموضوعية هذه الواقعة لمادية - النصية - لا ترتد إلى بنيتها «اللفظية» وحدها، أو «المعنوية» وحدها، إضافة إلى أنه حتى وإن تم الإقرار بالوحدة اللفظية المعنوية لتلك الواقعة وتمّ معه الأخذ تاريخياً جدلياً بالمطلب التفكيكي البنائي (البنوي) القائم على ضرورة بحسب قراءة

«المعاني» الخاصة بتلك الأخيرة قبل قراءة «ألفاظها»، فإن ذلك سيكون - إذ ما أخذ في صوء المنهج البنائي - غير مهياً للحفاظ على «أصلية» الواقعية النصية، التي يستعرضها ويقرأها. فهو إذ يعتمد إلى تفكيكها عبر قيادتها باتجاه التشطّي والتجرؤ، ويعمل بعد ذلك على إعادة هيكلتها، فإنه - في هذا وذاك - يكون قد ضحى بهيكليتها السابقة. ذلك أنه في أثناء عملية التفكيك والتركيب (تهيكّل) هذه، التي ينجزها حيال بنيتها، يلج على أوجه منها ويتغاضى عن أخرى. فهو يفعل ذلك لصالح وحدة «البنية الجديدة المركبة»، أي لصالح «بنية» محافظة على سياقها البنيوي الداخلي، ولكن متزعة من سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والتراثية، ومن ثم مفتقدة لـ «معنيتها»، التي اكتسبتها عبر تلك السياقات ومن موقع التجادل معها.

إن الأمر نفسه يبرز - كذلك - بالنسبة إلى القارئ، بمصادره المعرفي والايديولوجي، أي بـ «الوضعية» التي ينتمي إليها ويقرأ في ضوءها. فهو إذا ما أجز مهمته القرائية، لايسعه إلا أن يقر بموضوعية النص المقروء، الذي يطمح أن تكون اللغة التي يجري التعامل معه بها متسمة بالروصوح والدقة والانضباط والفاعلية، ولكن - كذلك وبالدرجة الأولى - بامتلاك قدرة الكشف عن خصوصيته، الدلالية أولاً، أي بالتطابق - بقدر أو بآخر - مع عملية استنتاج النص. ولما كان هذا الأخير قد نشأ ونما وتبلور، ثم صار وتحول إلى وجه من أوجه التراث (وهو الماضي مستمراً في المرحلة أو المراحل التالية عليه وفاعلاً فيها ومنفعلاً بها على نحو ما) ضمن سياقات اجتماعية وتاريخية وبنيوية، فإن «موضوعيته» تغدو حالة من حالات التبنين المطرد، التي على القارئ أن يلاحقها ويضبطها، ويكشف فيها مايقود إلى الوضعية الاجتماعية المشخصة، مصدر انطلاقه، وكذلك ما يُفضي إلى الوضعيات الأخرى، التي كمنّت وراء عملية التبنين تلك. ومع ذلك، يبقى القول صحيحاً في أساس الأمر واحتمالاته - بأن عملية الملاحقة ونضبط والاكتشاف هذه مشروطة بما تتيحه تلك الوضعية من أدوات معرفية مخترقة

إيديولوجيا ومن إيديولوجيا مختزقة معرفياً، باعتبار منهجي دلالي ما؛ عما بأر تحقيق ذلك، بصيغ أقرب إلى الدقة والاتساق، قد يكون أمراً متعذراً. فلقد وُضعت أمام افتراضات مخدرة - من نمط ما قدمه التوسيم وغيره - معادها أن حركات الوجود البسيطة، مثل الرؤية والإصغاء والكلام والقراءة، التي من شأنها أن تربط بين الناس وآثارهم، قد تُفضي إلى انعدام هذه الأخيرة (الآثار) أو إلى إعادة بيئتها، وذلك بفعل قلبها في مخارج حلول الناس.

من هنا، كان «فعل القراءة» أمراً غير بسيط، أي ليس ذا بعد واحد. بل إنه يفرض نفسه بمثاقفه عملية مركبة ومعقدة بنية ووظائف، يقتضي إنجازها جهداً مديداً معمقاً ومدعماً بنتائج واحتمالات الاتجاهات التنهيجية المعاصرة، التي أتت على ذكرها والتي ما تفتأ تتقدم وتطرح نفسها، من أمثال اركيولوجيا العلوم، واثروبولوجيا الماضي، وعلم الدلالة، وعلم نفس الدين. ونرى أن هذه الأنساق المعرفية من أجل أن تسهم، بجدية وعمق وعلى نحو أولي مفتوح وقابل للمساءلة واتساق في طرح أسئلة تمييزية ناجعة باتجاه تلك القراءة، فإنها ستجد نفسها مدعوة - على الأقل - إلى التعرف من الداخل وبكيفية موضوعية معمقة على منظومة منهجية ربما تتيح لنا - دون معيقات منهجية أو إيديولوجية محتملة - أن نصوغ بيسر وعبر الحدث نفسه ما نصطلح عليه بـ «قراءة جدلية مركبة». أما هذه فمن شأنها الإمعان في البحث في الروايات (العلاقات) التالية، التي كتبنا تعرضنا لبعضها في موضع سابق: بين الواقع والفكر، وبين المدلول والدن، وبين الخفي والمعلن، وبين البنية والسياق، وبين الكشف والإقصاء، وبين اسباق واللاحق، وبين الداخل والخارج، وبين المشخص والمجرد، وكذلك بين التكون والتطور.

فتلك الروايات - العلاقات لعلها (مع غيرها مما لم نأت عليه) تمثل مداحل خصوصية لتلك «القراءة الجدلية المركبة»؛ خصوصاً وأنها تقدم نفسها بمثابة مقولات منهجية مفتوحة، تستمد مصداقيتها المعرفية والمنهجية من الحدث نفسه،

أي من «القراءة» إياها، منطلقاً ومتناً ونتاجاً؛ علماً بأن النظر إلى النص الديني الإسلامي (القرآني الحديثي هنا)، في ضوء ذلك، يجعل منه نصاً متصاعداً في عملية التبيين المطرد، هذه العملية التي تكتسب، بدورها، طابعاً متصاعداً في سيروها لتؤكد والتعقد. وجددير بالإشارة إلى أن ذلك يصعب من مهمة البحث التاريخي والتراثي، الذي سيجد نفسه، حالئذ، مدعواً إلى القيام بعملية تحليل وخلصه للنص المذكور، في صيغته الناجزة وضمن المرحلة المعنية<sup>(1)</sup>. أما هذه العملية فتبرز في سياقات ثلاثة، واحد عمودي (اجتماعي)، وآخر أفقي (تاريخي)، وثالث تولي (تراثي بنوي). وإذا جاز لنا أن نستضيء بالتوجه الحفري الفوكوي، فعلينا - في مثل هذه الحال - أن نقوم باختراقه من هذه المواقع الثلاثة، مجتمعة ومنفردة، أي من المواقع التي يعتبرها هو زائفة. ولكن ما الذي يتبقى من «التوجه الحفري الفوكوي»، حالئذ؟ لعلنا نجيب عن ذلك بأن ما يتبقى هو ما يتمثل في البحث عما يسميه فوكو «طبقات رسوبية متباينة داخل حقل التاريخ»<sup>(2)</sup> وفيه.



إن البحث في مثل تلك «الطبقات الرسوبية» يفصح عن أهمية خصوصية، على صعيد «الخطاب الفكري أو الديني». فهو يسمح باستقصاء «مساوراء

(1) - يشير أحمد أمين إلى هذه العملية، التي عوضع لها «النص الإسلامي الفاتح» في البلدان المترجمة، خصوصاً العراق والشام؛ ولكنه - في ذلك - لا يتحرر من لحظة ميكانيكية «توليفية». فهو يكتب أنه حين فتح المسلمون من الهند ما فتحوا، فإن هذه الأخيرة «لم تتحرر من صابغها وعقائدها القديمة، ولكن أثر فيها الإسلام أثر جديداً، فكانت العقيدة الجديدة نتيجة العاملين معاً». (أحمد أمين: فخر الإسلام - الطبعة التاسعة. القاهرة 1964، ص 171). إن رجح التحفظ النقدي، هنا، يطلاق من أن التأثير الإسلامي في تلك «العقلية» غير إسلامية ود مارس دوره وفاعليته، فإنه كان يجد نفسه أمام ضرورة التحول والتغيير إلى أحد أوجه هذه العقلية، وإلى لحظة من مخطات نسجها؛ مما يضع يدنا على جدلية الداخل والخارج على نحو يحسم لصالح لأول، أو - إذا شئت - صالح الثاني (الخارج) غير الأول. وبذلك، يمكن تجنب ما قد ينشأ من ثنائية ميكانيكية، على صعيد هذه المسألة.

(2) - ميشيل فوكو - حقايات المعرفة - ترجمة سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1987. بيروت والدار البيضاء، ص 5.

السطوح»؛ معبراً - بذلك - عن الطموح المعرفي التاريخي إلى استنطاق الحفي والغائب والمغيّب والاحتمالي عبر المعلن، وإلى تبين هذا الأخير في موقعه من تلك الأقبية (الحفي والغائب والمغيّب والاحتمالي). ولكن ذلك كله - على أهميته الخصوصية - ليس من شأنه أن يلغي «التعددية الفضائية» للحدث التاريخي، أي كون هذا الأخير ذا أبعاد وآفاق متعددة. وقد نضع يدنا على مفارقة فيما يقدمه فوكو، على صعيد تحديده لـ «الخطاب». فهو بعد أن يتحدث عن ضرورة البحث عن الطبقات الرسوبية المتباينة داخل حقل التاريخ وفيها، يعود - في صفحات تالية - ليعبر عن أهداف «حفريات المعرفة»، كما يراها هو، على النحو التالي، اسدي يطيح بذلك البحث المعلن عنه، أو يشكك في جدواه:

«لأتسعى حفريات المعرفة إلى تحديد المخاطر والتمثلات والصور والأفكار المحورية والموضوعات الأساسية التي تختفي وتظهر في الخطابات؛ بل تحدد هذه الخطابات نفسها...؛ فهي لا تنظر إلى الخطاب على أنه وثيقة، ولا تعتبره علامة أو إشارة تحيل إلى شيء آخر... فحفريات المعرفة، ليست مبحثاً تأويلياً؛ مادامت لا تسعى إلى اكتشاف (خطاب آخر) يتوارى خلف الخطاب. كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً (بجازياً)». (1)

إن «عمق الطبقات الرسوبية» يغدو - والحال كذلك - أمراً مفترضاً، على نحو قبلي. دونما دلالة فعلية، على صعيد الحدث الشخص. إذ كيف يمكن التوصل إلى هذا «الترتيب»، دون الطريق الذي يقود إليه: ماقبله ومافوقه وماحوله. فـ «الطبقات الرسوبية» تنطوي، بما يقود إليها، على أكثر من خطاب. ويمكن ملاحظة هذا النزوع التجريبي الفوكوي في ثلاثة أهداف أخرى، يطرحها فوكو لـ «حفريات المعرفة»:

---

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 128

«لاتسعى حفريات المعرفة إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط، بكيفية إتصالية، الخطابات بما يسبقها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها... كما لا ترهد البحث عن النقطة الغامضة التي يلتقي فيها الفردي بالاجتماعي ويتشابك أحدهما بالآخر...، حتى في الوقت الذي يتعلق فيه الأمر بمحاولة رده إلى سياقه العام وإلى شبكة الأسباب والشروط التي تحدده.. لذا، فالإلحاح على دور الذات المبدعة، واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لا تفر عليه حفريات المعرفة.

لاتسعى حفريات المعرفة، أخيراً، إلى إبراز مافكر فيه البشر وما أرادوه أو شعروا به أو رغبوا فيه، في اللحظة التي كانوا يصوغون فيها خطاباتهم.. إن حفريات المعرفة، ليست شيئاً أكثر من كتابة ثانية: أي تحويلاً منظماً لما كتب لا يتعدى الشكل البراني»<sup>(1)</sup>.

إن النزوع التجزيئي والتجريدي للخطاب يفصح عن نفسه، كما يبدو من النص السابق، بأربع صيغ، أو لنقل بأربعة ميول:

(1) ميل لإقصاء البعد العمقي، وذلك ببعثرة «البنية» وما يتصل بها من عمليات وبحار وقنوات وعلاقات أفضت وتفضي إلى بنيتها، بمثابتها مشروعاً مفتوحاً.

(2) ميل للإطاحة بالبعد التاريخي باسم لحظة (هي الانفصال)، تفقد مسوغها الماهوي إذا ألح عليها لذاتها وإطلاقاً، أي بمعزل عن (الاتصال): إن تضعيم التركيب على حساب التحليل (التفكيك) يقود إلى مفهوم «القطيعة التاريخية» الثامة.

(3) ميل لاستفراد «الفردي - الجزئي» بتخطيط علاقاته مع «المجتمعي - الكلي»، تلك العلاقات التي إذ تكون في طور الفعل، فإنها تدخل فاعلة على نحو مباشر فيه (في الفردي): إن الفردي يتبين دائماً ملوئاً بالمجتمعي؛ ومن ثم، كيف نتزع

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطيات المذكورة - ص 128 - 129.



الإبداع من مُبدعه، والذات من موضوعها ! نعي هنا، كيف نتمثل وندرك ونعرف قطعة من العملة بواحد من وجهيها!

(4) ميل لتشظية الخطاب إلى «برآني» و «جوانبي»، بحيث نُقصي، ثانيةً، عن «إحفيّ مُعساً» وعن «المعلن خفيّاً»؛ مما قد يضعنا أمام صيغة من صيغ الموصوعاية انظهراتية القائمة - ضمن أمور أخرى - على استبعاد النظر الجدلي إلى الحدث التاريخي والاجتماعي والتراثي.

ورغم ذلك وبعده، يقرر فوكو مايدعو إلى الاستغراب:

«لم أرفض التاريخ، بل قطعت الطريق أمام مقولة عامة وفارعة ألا وهي مقولة تبدل الأحوال لأشدّد على التحول ذي المستويات المختلفة»<sup>(1)</sup>.

كيف لم يرفض فوكو التاريخ، وهو الذي أعلن أن من أهداف «حفريات المعرفة» ألا تسعى إلى استكشاف «مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط، بكيفية اتصالية، الخطابات بما يسبقها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها» (انظر الشاهد لمأتي عنيه)<sup>(2)</sup>؟ إن هذا الموقف «التجزئي والتجريدي» هو الذي سهل لفوكو أن يعلن عما سماه «مفارقة تطيع مفهوم الانفصال: فهو أداة البحث وموضوعه في نفس الوقت»<sup>(3)</sup>.

وبذلك، يغيب «المتصل» نهائياً من دائرة «البحث وموضوعه». أما ماواجهناه، بدايةً، سي فوكو بالصيغة الجريئة والواعدة، صيغة البحث عن «طبقات رسوبية متبينة داخل حقل التاريخ»، فيفقد جدواه وتحفيزه البحثي المحتمل، حين نراه يتحول - على يديه - إلى «وصف للشكل البرآني»: إن حفريات المعرفة ليست أكثر من كتابة ثانية؛ أي تحويلاً منظماً لما كُتب، لا يتعدى الشكل البرآني؛ ومن ثم، فإن «التاريخ اليوم هو الذي صار يتسم بالحفريات وينزع بالوصف الباطني لتنصب الأثرية»<sup>(3)</sup>.

(1) - المراجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 182.

(2) - المراجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 10.

(3) - المراجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 9.

إن هذا الموقف الفوكوي يقدم دليلاً باهراً على أن الكثير من العناصر الهامة، التي تكتشفها مناهج أو - ربما بصورة أدق - طرائق معاصرة، قد تتعرض لصياع إن لم تتقف من المنهج الجدلي التاريخي المادي، فيقمشها، ويعيد بناء نسقبتها على نحو يسهم على الأقل في الحفاظ على إمكانية جعلها فعلاً خصباً مخصباً، على صعيد البحث المعنى. والحق، إن النظر إلى النص القرآني الحديثي في ضوء «حفريات المعرفة» الفوكوية، أي الميتافيزيقية (التجزئية)، من شأنه أن يجرمنا من الإمكانيات التحفيزية البارزة، التي تنطوي عليها مقولة «الطبقات الرسوبية المتباينة داخل حقل التاريخ»، وأن يعقد - من ثم - عملية تفكيك الخطاب القرآني الحديثي.

ولأنه لذر أهمية بالغة أن يكون «ميتحليل باعنتين» قد «اكتشف» مع مطالع الستينات، في كتابه التأسيسي «الماركسية وفلسفة اللغة»، من قبل النقاد الغربيين (الفرنسيين)، وذلك في سياق اكتشاف هؤلاء للشكلايين الروس. ومع هذا الكشف، تتالت النصوص الباختينية، التي وضعت النقاد أمام معطيات جديدة (مثل: شعرية دستوفسكي. وقد ترجمه إلى العربية جميل نصيف التكريتي - دار توبقان للنشر، الدار البيضاء 1986). وحدير بالنظر أن الباختينية حفزت على ولادة مفاهيم ومقولات جديدة، على أيدي باحثين غربيين، قد تنطوي على إمكانيات تحفيزية وإحصائية ذات آفاق بعيدة، على صعيد ما نحن بصدده. يبرز من هؤلاء الباحثة لفرنسية جوليا كريستفا، التي عملت منذ منتصف السبعينات على صوغ نظرية «التناص». ونحن نرى أن ذلك كله قد يكون ذا أهمية خاصة، على صعيد البحث في النص القرآني بنية وقراءة.

فعلى العكس مما فعله فوكو، حين انطلق من مفهوم «الإنفصال» وانتهى إليه، على صعيد دراسة «الخطاب»، بمحور باعنتين بحثه لعلاقة اللغة بالمجتمع، حيث ينظر إليها من موقع «جدلية الدليل اللغوي كمفعول للبنيات الاجتماعية». وبهذا، فهو يعالج عملية «لتحدث» من خلال ما يطلق عليه «التفاعل اللفظي»، في سائر أنماط الخطاب اللغوي. أما مايتحدث عنه باعنتين تحت حذئي «الحوارية» و«التدخّل

لنصّي» فينبي - عنده - على ذلك التفاعل، ويكتسب آفاقه واحتمالاته (1). ويعلمنا  
باحتين أن الفكرة الرئيسة لبحثه كله تكمن في

«الدور المنتج والطبيعة المنتجة للتحدث» (2).

وينطلق، في ذلك، من أن كل نتاج إيديولوجي (دلائلي) «ينتمي إلى وقع  
(طبيعي أو مجتمعي)، مثله في ذلك مثل أي جسم مادي، سواء كان أداة للإنتاج أو  
متوجهاً للاستهلاك، لكنه، فضلاً عن ذلك، وعلى القبط منهما، يعكس ويكسر  
واقعاً آخر خارجياً، لأن كل ماهو إيديولوجي يتوفر على مرجع، ويحيل إلى شيء  
ما يقع خارجه، أو بتعبير آخر: إن كل ماهو إيديولوجي دليل. ولا إيديولوجية بدون  
أدلة» (3). ومن ثم، فإنه «يوحد إلى جانب الطواهر الطبيعية، والأدوات التقنية،  
والمتوجات الاستهلاكية، عالم خاص هو عالم الأدلة... إن لكل ماهو إيديولوجي  
قيمة دلائلية (سيمائية)» (4).

وهذا يقضي إلى «أن الوعي نفسه لا يمكنه أن ينشق ويتسوخ كواقع، إلا  
بواسطة التجسد المادي في الأدلة.. إذ لا يصير الوعي وعياً إلا حينما يمتسج  
بمحتوى إيديولوجي (دلائلي) ولا يتحقق له ذلك، بالتالي، إلا داخل سيرورة التفاعل  
المجتمعي» (5).

ويتناول باختين المسألة من موقع العلاقة بين البنية التحتية والأخرى الفوقية،  
ليضع القواعد المنهجية التالية:

«(1) عدم فصل الإيديولوجيا عن الواقع المادي للدليل (بوصفه في مجال اد - وعي

---

(1) - ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة - ترجمة محمد البكري ونسي العيد، دار نوبال للنشر، السد - البيضاء  
1985، ص 6 (التقديم).

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 16.

(3) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 17.

(4) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 19.

(5) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 20.

- أو أي دائرة شاردة وغير معرفة).

(2) عدم فصل الدليل عن الأشكال المحسوسة للتواصل المجتمعي..

(3) عدم فصل التواصل وأشكاله عن قاعدته المادية<sup>(1)</sup>.

ويقودنا باختين إلى رفض «نظرية التعبير»، التي تستند إليها الذاتية الفردية، مفصلاً بنا إلى القول بأن

«المركز العصبي لكل تحدث، ولكل تعبير، ليس داخلياً ولكنه خارجي: إنه يقع في المحيط المجتمعي الذي يحيط بالفرد، ولا ينبع من الداخل، من الجوار العضوي (الميزولوجي...)»؛ ومن ثم - وهذا ذو أهمية خاصة - «فإن التحدث، الوحيد (الكلام) ليس بواقعة فردية بحتاً»<sup>(2)</sup>. وعلى هذا، «فقوانين التطور اللساني، في جوهرها قوانين اجتماعية»<sup>(3)</sup>.

إن تلك الأطروحة الباختينية تفضي - إذا وضعناها في سياق ما نحن بصدده وعبر خطاب ضمني ومعلن حول علاقة الدال بالمدلول - إلى أن مفهوم «الانفصال» الفوكوي ليس من شأنه أن يقودنا إلى تقصي الخطاب القرآني الحديثي في إوياته (آلياته) الكامنة فيه؛ كما أنه غير قادر على الحفاظ على تحقيق المطالب، التي تضعه أمامنا مقولة الفوكوية ذاتها حول دراسة «الطبقات الرسوبية المتباينة داخل حقل التاريخ». فهو يضعنا أمام «صفر مطلق»، يُعتبر الواحد والمائة، في آن. ومن ثم، فإن الخطب الفوكوي، الذي يقوم على الانفصال، ينطوي على مفارقة يستحيل تجاوزها من موقع «منهجية الانفصال» ذاتها: إنها الزعم بوجود خطاب فكري أو أدبي أوديسي يُقر بـ «اجتماعيته وتاريخيته»، ولكن دون أن يتموضع اجتماعياً وتاريخياً وهذا يتضمن القول بأن فوكو وإن أقر بالبعد العمودي، أي بما يبدو أنه

(1) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 33.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 127.

(3) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 134.

تموضع اجتماعي للخطاب، فإنه لا يستطيع أن يحافظ على هذا «التموضع»، في الوقت الذي يرفض فيه النظر إليه (أي التموضع الاجتماعي) متموضعا تاريخيا، أي منبسطا أفقيا؛ هذا مع الإشارة إلى أن هاتين الصفتين من التموضع لا تحسّدان بعديين متجاورين أو متوازيين، بقدر ما يفصّحان عن شبكة واسعة من علاقات التفاصيل والاختراق والتواشع. وهذا يبرز، خصوصا، حين يقضي ذلك إلى صيغة أخرى من التموضع، وهي الصيغة التراتبية، أي تلك التي تتبلور بشبكة مركبة من الاتجاهات اللولبية الحلزونية.

وجدير بالاهتمام الخاص المفهوم الذي استنتجته حوليا كريستفا من نظرية الباعثين حول «الحوارية - تعدد الأصوات»، وهو مفهوم «التناسق». فإذا كان باحثين قد ألح على أن أي خطاب يمثل نقطة نحاو إيجابيه بينه وبين خطابات سابقة عليه ومعاصرة له<sup>(1)</sup>، بحيث لا يمكن للباحث أن يعمل نظره فيه إلا وفق هذه «لتعددية»، فإن حوليا كريستفا أوصلتنا إلى أن «التناسق» إنما هو «تقاطع عدة خطابات وردت في نصوص مختلفة داخل نص ما»<sup>(2)</sup>.

أما بارت Barthes، الذي يرى في كل «نص» تناسقا، فيعلن عما يمكن أن يطيح بهوية النص لصالح تجمع نصوص (أو شواهد) متعددة بهويات متعددة، وذلك حيث يرى أن النص، أي نص، إنما هو عبارة عن نسج من استشهادات سابقة<sup>(3)</sup>.



وإذ تناولنا القرآن والحديث، بمثابتهما نصين أو نصا، فإننا نلاحظ أنهما يجعلان

---

(1) - انظر كتاب باحثين للذكور آنفا: شعرية دسوفسكي - المعطيات المقدمة سابقا : «الخطاب المروي خطاب في الخطاب، وتحدث في التحدث (قول في قول)، لكنه، في الوقت ذاته، خطاب من الخطاب وتحدث عن التحدث - ص 155» «إن ما قدر للتحدث وللشخصية، من مصير في اللغة، يعكس المصائر الاجتماعية لتفاعل اللغوي، وللتواصل اللفظي الإيديولوجي في تياراتها الأساسية - ص 213».

(2) - ضمن تقديم حوليا كريستفا لأعمال باحثين في مجلد «نقد» الفرنسية عام 1968.

(3) - انظر: رولان بارت - نظرية النص (ضمن مجلة: العرب والمكر العالمي، عدد 3 عام 1988، ص 96).

إلى ما قد يكون عصياً على ضبط النصوص السابقة عليهما والمعاصرة - بإطراد - هما. ولكن هذين النسقين الدينيين ما كانا، منذ البدء، نصّين مكتوبين، بل مرّاً، كلاهما، بمرحلة نقول الملفوظ، المتداول شفهاً عن طريق «العننة». وهذا يعني أنهم حصصاً لعملية مركبة، نقلتهما من حالة الخطاب الحر المرسل إلى حالة الخطاب المنصّص المفقّه (المكتوب)، مما يُفضي بنا إلى مواجهة السؤال الإشكالي التالي:

كيف لنا - في تلك الحالة الأولى من الخطاب الحر المرسل - أن نتبين ما حدث، على صعيد عملية التناصح والتوالد، التي اختزنت النسقين المعنيين، وعبرت، في الآر نفسه، عن سياق تبنيهما وفق علاقتي الداخل والخارج والخفي والمعلن، اللتين تتأسسان - هنا - على جدلية الحضور (حضور الخطاب الدال) والغياب (غياب الدلالة التي ينشئها متلقي الخطاب أثناء فعل السماع والتلفظ والتفكير)؟ هذا أولاً، وفي حقل القول الملفوظ (الخطاب الحر المرسل). أما ثانياً، وفي حقل انتقال هذا القول الأخير إلى نص مفقّه (الخطاب المكتوب)، فإن السؤال الآخر التالي يبرز مساحاً بأهمية خاصة: ما الذي افتقد، وما الذي اكتسب، في سياق تحول ذلك الخطاب إلى هذا الخطاب؟ وثالثاً وأخيراً، يفصح السؤال التالي عن نفسه: ما النتائج التي قد تواجها، في حال تناول ما قد يعترضنا من التضاريس والإحاديثات والتدقيقات والإضافات والتصحيحات والإحترافات الإيديولوجية والتنسيقات والتحقيقات المعرفية، التي يُعتقد أنها رافقت عملية جمع القرآن وكتابته (حتى القرن الحادي عشر الميلادي)<sup>(1)</sup>، وكذلك في حال محاولة ضبط «الحديث النبوي»، بقائمة حتى الآن؟

وكما هو ملاحظ من المشكلات، التي تطرحها الأسئلة السابقة، فإن هنالك شيئاً من الخصوصية لكل منها تطبع بطابعها أنماط الأجوبة المحتملة عليها. ومع ذلك، هنالك

---

(1) - انظر حول هذا التحديد الزمني: هنري ماسيه - الإسلام - ترجمة: بهيج شعبان، منشورات هويدات (زدني علماء)، علق عليه وقدم له مصطفى الرافي ومحمد جواد مغنية، بيروت - باريس، الطبعة الثانية 1977، ص 110

ما يجمع بينها، ويجعل منها موضوع بحث مشترك للأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، التي يمثلها شتراوس - في موقفها من العلاقة بين الطبيعة والثقافة -، وكذلك لنظرية التنصص (دور إغلاق الباب أمام أنساق معرفية أخرى). ولعلنا ملاحظ أن رأي دريدا Derrida حول «الكتابة» و«القول الملفوظ»، أو الخطاب المفقّه المكتوب والخطاب الحر المرسل، يمكن أن يوضح مانحن بسبيل إيضاحه، وإنّ على نحو السلب.

إن دريدا يرفض ما يراه جان جاك روسو من أن الكلام (الملفوظ) Speech أو Sprechen هو الحالة المتوافقة طبيعياً مع اللغة، ومن أن الكتابة إنما تأتي لتحاصر الطافة الكلامية وتحد من شموليتها وتلقائيتها (هذا بغض النظر عما لم يقله روسو من أن الكتابة إذ تأتي، فإنها تغدو قوة مادية وفكرية وروحية - على الأقل في مراحل تاريخية باكورة - في أيدي نخبة متعلمة كاتبة، تعمل على ضبط «كلام العامة» من مواقعها وعن صريق أقيمتها<sup>(1)</sup>). ومن رأي دريدا أنه مع تصرّف «الصرخة البدائية» للبشر، تنطلق الكتابة باتجاه اللغة لتتقمصها - مع الإشارات والضوابط الخاصة بالبنية المنطقية -، وتعدو، معها، وجهين موقوف واحد. ومن هذا الموقع، ينظر دريدا إلى ما طرحه الأنثروبولوجيا الشتراوسية، على هذا الصعيد. فهذه ترى أن «الكتابة» تفسد العلاقة بين الطبيعة والثقافة، وتدخل - على نحو خاص - من أجل إفساد السيرة الذهنية للبدايين. ومرة أخرى، يواجه دريدا هذه الأطروحة، في ضوء تأكيد على العلاقة الماهوية، غير الطارئة، بين الكتابة واللغة. فهو يعلن أن تلك (الكتابة) لا تمثل بالنسبة إلى هذه (اللغة) وضعية خارجية، مقحمة فيها من خارج؛ مما يشي - حسب رأيه - بما هو في حالة ضمنية مضمرة، أي بـ«الكتابة» بمثابة إمكاناً مكبوتاً في اللغة، وذلك على نحو يُفضي - قطعاً - إلى الأطروحة الدريدوية المركزية، وهي: لا شيء خارج النص، أو بمعزل عنه.

ولعلنا نستنبط مما سبق الفكرة المحورية التالية، ذات العلاقة بما نحن في سبيل

(1) - انظر حول ما يتصل بما طرحه دريدا، على هذا الصعيد، الفصل الثاني من

Christovre Norce - Deconstruction: Theory and Practice (New Accents) Methuen, London, 1983.

البحث فيه، قرآنياً حديثاً، تلك هي أنه علينا - بحسب دريدا - أن نتعامل مع القرآن واحديث الحمدي - في صيغتهما القولية الشفهية - وكأنهما نصّان «نصّصا» قبل أن يدخل حيز المعارك الكبرى والصغرى، التي قامت في سياق تنصيبهما، أي كدتهما، وهذا - فيما يبدو - خلُف منطقي وتاريخي. ومن جانب ثانٍ، نوجه الفكرة لمحورية الأخرى، وهي أن عملية التنصيب «الكتابي» للنسقين الدينيين المذكورين لم تكن - بحسب الأنثروبولوجيا الشتراوسية - إلا تفحماً فضاً في بية ذينك الأخيرين، ومن ثم خروجاً على طبيعة العملية السردية الحرة، لدى المجموعات البشرية المتنوعة ثقافياً واثناً. وهذا الرأي وإن انطوى على الإشارة إلى أن الكتابة، إذ تنشأ فإنها تحاول أن تلفّ على «القول» وتدور، لتجعله مرتبطاً بعجلتها، وتفرض عليه قنواتها للتعبير عن نفسه، إلا أنه يُغفل أن الكتابة هي نفسها تجسّد مرحلة نوعية في تاريخ عملية التبيين الإنساني، وأنها - بالتالي - تعميق لفضاءات الكلام (الخطاب الحر المرسل) واستشراق لآفاق واحتمالات وحقول أخرى له.

إن ذلك، مجتمعاً، من شأنه الإسهام في وضع يدنا على ماقد يمثل صيغة أولية للأجوبة عن الأسئلة الثلاثة السابقة: إن عملية التناصح والتوالد المركبة، التي تمت بين القرنين واحديث النبوي بصفة كونهما خطابين حُرّين مُرسلين، اكتسبت طابع التعاطب الجدي، بحيث إن الطرف الثالث بينهما - وهو المحدث والمتحدث - كان يقيم علاقته معهما عبر استنباط دلالتيهما واستجلايهما وتحويلها إلى بنية كلامية جديدة. فإذا كان الخطبان المعنيان قد مثلا الخطابين الحاضرين الدالّين، مع غياب الدلالة أو الدلالات، فإن المحدث والمتحدث هما اللذان يستجلبان هذه الدلالات ويستحضرانها، عبر التوغل فيهما بنيوياً ووظيفياً. ومن ثم، فالخطبان إياهما ما إن يغادرا عتبة تكونيهما الأولى عبر منتجيهما، حتى ينخرطا في عملية تفريخ (تاسج وتوالد) مفتوحة، عبر المحدث والمتحدث بهما وعنهما، أي عبر الشخصيتين اللتين إذ تفعّلا ذلك، فإنهما تنتجان دلالات جديدة لهما، وتعيدان إنتاجها بصيغ مفتوحة مطردة. أما هذه فقد قدّت في الحالات الأعم - إلى توطين الخطابين في بؤرة إجتماعية جديدة، أو إلى



منحهما مواقع توطن أكثر شمولاً وفاعلية. وهذا من شأنه الإفضاء إلى «خطاب على خطاب»، أو إلى «قول على قول»<sup>(1)</sup>.

وإذا ما اتجهنا صوب مرحلة الانتقال من الخطاب الحر المرسل إلى النص المفقه، فإسـا نلاحظ أن ذلك - في صفة النص المفقه - يقود إلى افتقاد ما يلزم الخطاب الحر المرسل غالباً من دقق الحديث (القول) والشحنات المفعمة فيه بدلالات ثرة وبفضاءات مفتوحة. ولكنه - من طرف آخر- يضعنا أمام بنية نصية (مكتوبة)، تعادُ كتابتها دلاليًا مع كل قراءة جديدة لها. ومن هنا، تتألى عملية «التناص الدلالية»، سطحاً وعمقاً، مما يسمح لقراءة «نص على نص» أن تفصح عن نفسها، يداً بيد مع تعاطف حوارية مفتوحة ما بين النص وقدرته. وهذا، بدوره، يسهم في تكوين «تعددية القراءات» لنص واحد (هو - في حالتنا - النص القرآني الحديثي). وقد وضع عبد القاهر الجرجاني يده على هذه التعددية الجدلية، حين أعلن أن اللفظ «يدل على معناه الذي يوجهه ظاهره، ثم يعقد السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً»<sup>(2)</sup>. ولعل ذلك - مع غيره - يضيء تلك العملية المعقدة، التي نوهنا بها سابقاً، وهي نشوء تضاريس وإحداثيات وتدقيقات وإضافات وتصحيقات واختراقات إيديولوجية، وكذلك تحقيقات معرفية، في سياق تجميع القرآن وتحويله إلى نص، وضبط «الحديث النبوي» قولاً ونصاً.

ولابد من التنويه المحوري بأن وراء ذلك كله كمنست الوضعية أو الوضعيات لاجتماعية المشخصة، بإوالياتها الإيديولوجية والمعرفية، على نحو صريح معن عنه أحياناً، وبصيغ خفية أو مغيبة أو مسكوت عنها في غالب الأحوال، وذلك بطريقة لتجادل ما بين الواقع والفكر أو الواقع مفكراً والفكر محفزاً للواقع ومحرضاً. فهذه الأوضاع تدخلت في المراحل الثلاث المتأني عليها، مرحلة الخطاب الحر المرسل للقرآن والحديث، ومرحلة الانتقال من الخطاب الحر المرسل إلى الخطاب المنصص

(1) - انظر ثمانية: بالمعنى - الماركسية وفلسفة اللغة، المعطيات للتقدمة سابقاً، ص 155.

(2) - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز - تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة 1984، ص 262.

المفقه، ومرحلة التنميص والتخصيص فيه دون التخلص نهائياً من المرحلتين السابقتين. نضيف إلى ذلك أن شبكة من عمليات التجادل ما بين الداخل والخارج أو الداخل خارجاً والخارج داخلياً، وما بين التواصل والتفصل أو المتصل مفصلاً والمنفصل متصلاً، وما بين المدلول والدال أو المدلول دالاً والدال مدلولاً<sup>(1)</sup>، وما بين السابق واللاحق أو السابق لاحقاً واللاحق سابقاً، نقول، إن شبكة من هذه العلاقات كانت - وما تزال - تفعل فعلها (مع عوامل أخرى محتملة) في صوغ أنماط النصوص الخطاب الحر المرسل وحركة التخاطب بينها، وكذلك في صوغ أنماط النصوص (القرآنية الحديثية والإسلامية الفقهية إلخ..)، وحركة التناص بينها.



حولنا، فيما سبق، معالجة العلاقة الدلالية الناطقة القائمة فيما بين الإسلام، بمثابة نصاً (دينيّاً) من طرف، وبين المصادر الموضوعية والذاتية لقارئه من طرف آخر. ومن هذا الموقع، بدا ويبدو - ضمناً على الأقل - أن ممارسة القارئ مع هذا النص يجعل منه (من هذا الأخير) قضيته أولاً ومن حيث الأساس، أي قضية القارئ ذاته؛ مما يظهر الموضوعية حيال النص من حيث هي مسألة أقل ما يقال فيها أنها ذات طابع إشكالي. أما هذه الأخيرة - وقد أتينا على معالجتها جزئياً في موضع سابق - فتظهر عبر التساؤل التالي: إذا كانت كل قراءة للنص الديني الإسلامي تعبيراً خاصاً عن الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تكون المرجعية لمن يقوم بها، باحثاً فرداً كان أم مجموعة عمل بحثية أم تياراً فكرياً، فهل يتضمن ذلك الموقف الاستنتاج بأن بحثاً في النص المذكور لا يمكن أن يُعَمَّن الزعم بتحقيق مطالب الموضوعية في البحث التاريخي أو التراثي؟

(1) - نطلق، هنا، من أن العلاقة بين «الدال والمدلول» تنطوي على مصداقية معرفية منطقية، باعتبار ما أولي، وأما ما يراه بعض الباحثين من أن تلك العلاقة تقوم على «اعتباطية اصطلاحية»، فقد يتأني من احتمالات غيهور تلك «المصداقية» بصيغ ماس المدورة والنخفية والإلتواء؛ مما يضع البحث أمام مهمة تفحصي العلاقة المذكورة على نحو لا يواجهه في إطار المعرفة البسيطة لموضوع ما. (انظر مناقشة الجمعية الفلسفية الفرنسية لمعهوم «الرمز» بتاريخ 7 أيار 1918).

لعلنا نشير - في إجابتنا عن ذلك عموماً - أن البحث التاريخي والتراثي في النص الديني (الإسلامي من ضمنه) هو بحث يقوم على طرفين إثنين، لا يقف الواحد منهما - وهو الباحث - محايداً أو متحايلاً إزاء الآخر - وهو موضوع بحثه - . فالباحث المعني إذ يشرع، بوصفه باحثاً ومن ثم قارئاً، في ضبط العلاقة بينه وبين «موضوع بحثه»، يحدد نفسه أمام نص يوجه خطاباً إليه (أي إلى الباحث)، مثيراً فيه ومحرّضاً وخفّزاً إمكانياته التفسيرية، ولكن كذلك توجهاته وهمومه الإيديولوجية العامة والخاصة (من نوازع عاصفية وجمالية وجنسية وأخلاقية وسياسية وغيرها)؛ مما يجعل بثورة النظر إلى النص متمحورة على وضعية قائمة في خارجه. بل إن هذا النص المعني (الإسلامي - القرآني الحديثي) استطاع - طرداً مع تعاظم هيئته الدينية القداسية - أن يفرض نفسه على قرائه المؤمنين، بالصيغة التي أرادها، ولكن بالحدود المحتملة التي قدمتها الخواصل الاجتماعية المصابقة جذلياً. نعني بهذا أن النص القرآني الحديثي فرض - في ضوء ذلك - جواً نفسياً عاصفياً محدداً على قارئه، ضمن تلك الخواصل، حتى قبل قرائته: أن يكون قلبه (الداخل) صافياً لله، وأن يكون جسده (الخارج) نظيفاً (طاهراً - متوضئاً) . ف «الداخل» و«الخارج» يمثلان - هنا - شرطاً للدخول إلى العالم القرآني.

وقد تناول الفقيه والفيلسوف الغزالي ذلك على نحو مفصل ومستفيض، حين تحدث عن «قراءة القرآن». بمثابة «أصل خامس» من الأصول الخاصة به «الأعمال الظاهرة»، مانحاً ذلك أهمية خاصة قصوى؛ مفضياً - بذلك - إلى تعميق الصلة الروحية بين القرآن وقارئه، تلك الصلة التي تتحرر من كل مشروطة إلا ما يصب في قداسة النص الديني المعني<sup>(1)</sup>. وهذا، بدوره، جعل القرآن يتجه، بقوة، إلى الإحياء

(1) - في كتابه «كتاب الأربعين في أصول الدين» - المكتبة الأهلية بيروت، ص 37 - 44، يتكلم الغزالي ضمن «الأصل الخامس» عن أن «لقراءة القرآن آداباً ظاهرة وأسراً باطنة. أما الآداب الظاهرة فتلاثة: الأول: أن تقرأه باحترام وتعظيم... الثاني: أن تتشوق في بعض الأوقات إلى أقصى درجات الفضل فيه... الثالث: في مقدار القراءة وله ثلاث درجات... وأما الأسرار الباطنة فخمسة: الأول: أن تستشعر في أول قراءتك عظمة الكلام... الثاني: أن تقرأ بتدبر معاليه... الثالث: أن تحتج في تدبرك ثمار المعرفة من أخصائها... الرابع: أن تتخلص عن موانع الفهم... الخامس: أن لا تقتصر على اقتباس الأمور، بل تضيف إليها اقتباس الأحوال والآثار».

للمسلم، الذي يسمعه أو يسمع شطراً منه، حتى وإن لم يقرأه ويعدّ إليه، أن يحيل نفسه إلى مرجعية دينية قداسية، (هي القرآن ذاته)، من شأنها أن تلغي - مسبقاً - أي ميل من ميول الشك والارتياب. وأخيراً استطاع النص المعني أن يهيمن على قارئه المؤمن - لغوياً وأسلوبياً بفعل تصور الإعجاز القرآني المقدم من موقع أن لغة القرآن هي لغة الوحي وأن علاقة اللغة بالفكر هنا تتجلى بعيداً عن أي سياق تاريخي<sup>(1)</sup> - حتى قبل أن يقرأه (يرتله)، بحيث إن ما قد يظهر لهذا القارئ من إشكالات لغوية تأويلية (وحتى تفسيرية) يُعلّق ويُعدّ كمظهر من مظاهر القصور في فهمه (وربما أحياناً في إيمانه)؛ وتظل «القراءة» آخذة مجراها. ولعل الشافعي - وهو أحد كبار الفقهاء المفسّرين - يقدم في شخصه مثلاً حياً على تلك اللحظات الثلاث المنطلقة من النص إلى قارئه. فجواباً على سؤال وجه إليه حول «آية الاستواء عسى العرش»، يقول بوضوح ومن موقع «اتهام النفس الأمّارة» في التطلع إلى «إدراك» ماهو في حقل «اللامدرك»:

«آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك»<sup>(2)</sup>.

وحيث كان الأمر كذلك، فإن النص القرآني الحديثي عمل - على نحو قد يبدو خفياً وبالتواطؤ مع الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي عاش فيها المؤمنون وانطلقوا منها - على اختيار قرائه وطرح خياراته الاستراتيجية عليهم، سواء ما اتصل منها بالبنية اللفظية أو الأسلوبية أو المعنوية. وتأسيساً على ذلك وفي ضوءه، بدت عملية استتجار واستنباط الدلالة من النص، على يد القارئ، متطابقة مع احتياجات الدال (النص المذكور) وآفاقه واحتمالاته. وهذا ماعند الطريق أمام الاعتقاد السلفوي الماضوي، المنطلق من أن العلاقة بين النص وقارئه ذات بعد

(1) - انظر مع المقارنة: محمد أركون - إسلام الأمل والفقد (ضمن: الإسلام، الأمل والفقد - المعطيات المقدمة سابقاً ص 146).

(2) - ضمن حاشية محمد الخامد في كتاب: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام محمد بن حنبل - حققه وقدم له محمد فهد شقعه، حماد (دمشق) 1967، ص 78.

مباشر وغير متوسط، أي إنها تتم بعيداً عما لا يُشار إليه أساساً على المستوى النظري، وإنْ عيش واقعياً واعترُف به من حيث هو كذلك، وهو الوضعية الاجتماعية المشخصة. فلقد حسدت هذه الأخيرة النص المغيب في ردهات الوعي السلفوي المعني، الذي امتلك سلطة نصية هائلة في أوساط واسعة من المؤمنين. ولكن هذه السلطة انتشرت إلى ميزات اللعب الذكي على الوضعية الاجتماعية المشخصة. ونعني بذلك أن الوعي السلفوي المذكور ليس - في أساسه - وعيٌ نظرياً يوصف مقولة ذلك النص المغيب بصيغة واعية ما، وعلى نحو يُقيه مغيباً. وهن، أي في تلك الصيغة اللاواعية، فدتكمن قوة الخطاب السلفوي - ومعه النص - سيني المقروء سلفوياً -: إن إبقاء السُتر مُسدلة على الأصول الاستراتيجية لذلك الخطاب، لتمثلة بالوضعية الاجتماعية المشخصة، يجعل منه في أعين المؤمنين خطاباً متطابقاً مع «الحقيقة» الناجزة، أي دا بعد يجمت التاريخ، إذ يجيب عن مشكلاته كلها، على نحو قبلي، دون الخضوع لحيثياته ومساءلاته خضوعاً بنوياً مطرداً، وفق واقع الحال.

ولكن تلك الأصول الاستراتيجية تبقى - مع ذلك - وراء الخطاب السلفوي. بل لعلنا نقول - وهذا نمط مثير من المفارقة التاريخية والمطقية -، إنه بفضل الأصول المذكورة ذاتها استطاع الخطاب المذكور أن يكون ماهو عليه، وأن يظهر - كذلك - بتلك الصورة في أعين المؤمنين. ولكن الأصول المعية لا تكمن وراء الخطاب السلفوي وحده، وإنما هي قاع خفي أومعلن وراء كل القراءات الدينية بنص القرآني الحديثي. ولعل هذا المعطى هو الذي يكمن وراء كون تلك الأخيرة كلها تمثل مشروعياتها الاجتماعية والتاريخية والزائية؛ إضافة إلى أنها تمثلك شرعيتها النصية المستنبطة من انتمائها - على نحو ما - إلى «النص الأم». فهي، جميعاً، تلتقي في هذه المعجمية العمومية، التي تنطوي على مانتطوي عليه من علاقات سياسية واقتصادية وسوسيوثقافية، ومن نوازع نفسية وجنسية وأخلاقية إلخ... ومن ثم، فهي قراءات تمثل استجابات لتلك الوضعيات، أولاً ومن حيث الأساس.

أما اللحظات التي تقدم فرصاً واحتمالات للنظر الموضوعي في النص المذكور (الإسلامي)، فلعلها تتركز - مع حالات أخرى - في إمكانية تبيين واكتشاف هذا الأخير في سياقات ثلاثة له، هي الاجتماعي والتاريخي والتراثي البنيوي.

أما ذلك فيتم انطلاقاً من الأدوات المعرفية المتاحة للباحث، والمندرجة، هي ذاتها، في سياقات ثلاثة مماثلة. وعلى هذا، فإن الأدوات المعرفية إياها، التي يستخدمها الباحث، تتحول - هي بدورها على يديه - إلى موضوع بحث، وذلك يبدأ بيد مع تفحص النص والتوغل فيه.

ولما كان النص الديني بنية تمتلك خصوصيتها المركبة الأنسجة البدالة ولاحتمالات المتنوعة التي لا تمنح نفسها إلا لمن يمتلك مداخلها «الشرعية»، فإنه - في حال عقد الجسور بينه وبين الباحث الذي يقيمها - يفرض نفسه على هذا الأخير عبر الكيفية، التي يتناولها بها. ومن ثم، فإن مطلب موضوعية التناول هذا يتحدر، لأن، من النص نفسه تجاه الباحث فيه، بحيث يقع هذا الأخير في اضطراب منهجي ونظري إذا ما انتهك النص المذكور، بخصوصيته الحائز عليها. ويمكن القول - وفق المنظومة المعلوماتية - بأن هنالك ثلاثة أطراف رئيسة، على صعيد هذه الأخيرة، هي المرسل والمرسل إليه (المتلقي) والرسالة. أما هذه الأخيرة فإنها - بعد أن يطلقها مرسئها - تغدو ذات حضور، بقدر ما يتلقفها المتلقي وبحسب الكيفية التي ينجز ذلك وفقها. بل ربما حريّ بنا أن نقول إن «الرسالة» المعنية إذ تخرج من يد صاحبها، فإن مصائرهما تتحدد وفق الكيفية، التي يوضعها فيها متلقيها. فإذا كان القرآن (والحديث كذلك لدى البعض) ذا مصدر وحيي - بحسب العقيدة الإسلامية -، فإنه بعد أن انتهى الإيجاء به (مع حجة الوداع كما هو معروف)، دخل - بوصفه الرسالة - حيز المتلقي.

وسوف نلاحظ أن في الأمر، هنا، من التعقيد والطرافة ما لا يسمح لنا أن ننظر إليه، على نحو مبسط وميكانيكي، من موقع المنظومة المعلوماتية المعنية. ذلك أننا نواجه، على هذا الصعيد، حالة رباعية الأطراف، هي المرسل (الوحي)، والمبني

المُسْنَع (الرسول محمد)، والرسالة (القرآن)، والمتلقي (المؤمن)؛ مما قد ينقنا إلى ما طرحه جيران حينيت من ضرورة التمييز بين ثلاثة محافل، هي المحفل الأدبي (بين المرسل والمتلقي)، والمحفل السردى (بين المحدث ومتلقي السرد)، ومحفل المترجم<sup>(1)</sup>. وبهما، هاء، المحفلان الأولان، حيث يبرز المبلِّغ والمبلَّغ بصيغة سردية حوارية، قائمة على التكامل التضافي: إن المبلِّغ (محمدًا) هو، كذلك، مبلِّغ باتجاه مستوى القارىء أو المستمع المؤمن. ولكنه هو كذلك، أي مبلِّغ، وفق العلاقة بينه وبين المبلِّغ الوجداني. ويزيد الأمر تشابكاً حين نلاحظ تداخلاً، على صعيد الحوار الذاتى، بين المستويين السرديين، الإلهي الوجداني والنبوي الحمدي: فالله يتحدث عن نفسه، وكذلك نبيه. بل إن الإنسان، أيضاً، يفعل ذلك، ولكن بصيغة من يروي عنه؛ إضافة إلى أن حواراً يقوم أحياناً بين هذه الأطراف الثلاثة، ويدعو القارىء المؤمن إلى المشاركة فيه تفكيراً وتعاطاً.

إننا نواجه، والحال على النحو المطروح، نصاً مركباً ومفتوحاً، أي غير ناجز، يستدعي الوجه الواحد منه أوجه الأخرى، بحيث تتبين شبكة تناصر واسعة، على القارىء (المتلقي) أن يتقبلها، بكل ما فيها من الحماسة واللهات والتدفق والتكنية والتورية والعمومية إلخ... (في المرحلة المكينة)؛ وبكل ما فيها من التفكير والتفكير والتبصر والتبصير والتفقه والتفقيه والمخاطرة والتأسيس إلخ... (في المرحلة السدينية). بل إنه على القارىء المتلقي أن يواجه الشبكة المذكورة وما قد ينبعث منها ويخترقها من لحظات محتملة ضمن حالة فائقة في إشكالياتها، وهي أنه (أي القارىء المؤمن) يكتشف - في سياق ذلك - أنه هو نفسه طرف فيها. وهذا ما يعقد عليه عمية انفصاله النسبي عن النص - الشبكة، والذهاب بعيداً في هذا الاتجاه؛ خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار أحد أوجه خصوصية النص الديني (هنا القرآن)، وهو ما يعبر عنه جاك بيرك بـ «تعددية محورية هي نفسها متصلة بتعددية الأنعام في التعبير»<sup>(2)</sup>.

(1) - ضمن: عمشوش الأزهر - محافل القول (جزء من أطروحة دكتوراه) بحورة الباحث نفسه (عدن 1992)

(2) - جاك بيرك: حينما كنت أعيد قراءة القرآن - ترجمة وائل غالي - ضمن مجلة (القاهرة، سبتمبر 1995، ص 11).

ومع هذا، تظل إمكانية القارئ المؤمن متاحة - ضمناً أو على نحو خفي مضمرة - تتكون قرائته الخاصة - بقدر أو بآخر لـ «النص المقدس». أما ذلك فيحدث عبر جدلية النص الدال الحاضر من جهة، والدلالة أو الدلالات التي عليه هو أن يستبطنها مُصنَّعة، أي بصيغة «النص - القراءة» الذي يصوغه هو، من جهة أخرى.

وعلى هذا النحو، ربما يكون قد اتضح، أساساً ومبدئياً، ما عملنا على كشف عنه؛ يعني بذلك: إن الأدوات المعرفية، المتحدرة عموماً من الحقل الذي تتحرك فيه وضعية اجتماعية مشخصة والمتجه منها الباحث صوب موضوع بحثه (النص المعني)، ليست هي وحدها التي تدخل على خط الموضوعية وتستنبطها وتستدرجها في دراسة هذا الموضوع. فبالإضافة إلى تدخل الموقف الإيديولوجي، المتحدر من تلك الوضعية، في عملية الضبط والاستنبات والاستدراج المعنية، يتدخل - كذلك - الموضوع نفسه (النص) في تقرير كيفية إنجاز هذه الأخيرة، ودرجته، وآفاقه. وحيث يكون الأمر كذلك، نغدو أمام ضرورة تحاشي كل ما من شأنه أن يقودنا إلى رؤية ميكانيكية ذات بعد واحد ونسيح واحد وأفق واحد للمسألة المطروحة، على بساطه لبحث. إن رؤية تضائية جدلية، يكون القارئ والنص (الذات والموضوع) كلاهما فاعلين بمقتضاها، تقف على طرف نقيض مع تلك الرؤية الأخيرة، لميكانيكية، فهي تبدأ، حيث تنتهي تلك؛ وتتوقف، حيث تبدأ هذه إياها.



## الفصل الثاني

### إحداثيات مفتوحة باتجاه النص القرآني - الحديثي

1.

#### القرآن والحديث بين ضرورات التنصيص ومخاطر الاختراق

م يُبدأ بجمع القرآن في «مصحف» إلا بعد موت الرسول، بيضع سنين، وذلك بمبادرة أولى صدرت عن عمر بن الخطاب بصيغة اقتراح طرحه على أبي بكر، الخليفة في حينه؛ مما يعني أنه في حياة محمد لم يكن هالك شيء، حاسم على الأقس، من هذا القبيل<sup>(١)</sup>. أما إنجاز هذه العملية فقد اعترضته صعوبات كثيرة وحادة. فما ينبغي التذكير به - وسنأتي عليه مفصلاً في موضع لاحق من هذا البحث - هو أنه «لا يجب الاعتقاد أن كتابة القرآن التي تمت بأمر الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير. وهذه التغييرات تعود إلى ثلاثة أسباب رئيسية: الأخطاء التي ارتكبها السحون، ودروس النص المقدس القديمة التي احتفظ بها القراء والمترجلون المحترفون في ذاكراتهم رغم كل شيء، وعدم كفاية وضوح الكتابة العربية التي تختلط بها بعض الحروف

---

(١) - انظر: صحيح البخاري (في أربعة أجزاء) مذيّل بكلمة من مصحح دار الطباعة إبراهيم عبد الغفار المنقب بالمسوقي (مصر) 1286هـ، الجزء الثالث، ص 119، وكذلك: لإتقان في علوم القرآن للسيوطي 1/202.

سهولة... وزيادة على ذلك فإن الأمويين القليلي الاهتمام بهذه القضايا الدينية لم يعملوا على حذف مصادر الاختلاف هذه. وقد أصبحت هذه الاختلافات بالتدريج مصدر قلق، وانتهوا في القرن العاشر الميلادي، وبعد شيء من التردد، إلى أن يضعوا نهائياً أساس النص الرسمي مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم إثنان من القراء المخربين. وهذا اختيار تحكيمي إلا أنه أوقف المجادلات. وفي القرن الحادي عشر اعترف رسمياً بحكمهم هذا تدريجياً» (1).

وهناك من الباحثين من تابع المسألة (جمع القرآن وتنصيبه) من موقع آخر، هو الانتقال من الكتابي إلى الشفهي السماعي، بدلاً من الانتقال من هذا إلى ذاك. فالتقليد الذي جرى الأمر الإسلامي عليه - على صعيد المسألة المذكورة - هو الاعتقاد بأن عملية الجمع والتنصيب المعنية سلكت مسارها على أساس الكتابات لمصدرية الأولى للقرآن التي احتفظ بها جمع من «كتبة الوحي» وآخرون. بيد أن بصعوبات الكبرى، التي رافقت تلك العملية وعلى صعيد كل واحدة من تلك لكتابات، ومن ذلك ظهور هذه الأخيرة مفككة، أفضت إلى إعادة النظر في الموقف التجميعي برمته. فلقد «استقر الرأي على الاعتماد على ذاكرة الرواة بسبب ما يمتاز به لصوت في هذه المجتمعات من أهمية، وكانت - ولاتزال - المجتمعات المسلمة ترى في الصوت لقدرة على حمل النفخة الحيوية، ودون المصحف واستقر في صورة نهائية على أساس هذه المصادر المختلفة منذ زمان الخليفة عثمان ابن عفان (656م)، أي في زمن التحولات الاجتماعية الكبيرة... المفترض إذن أن الجمع تعقد وأجل الزئيب» (2). بل إن ابن عطية (ت 541) كان يرى أن «الجمع» لم يستهدف «سوى أطرب سبع سور، وما فيها من تهاويم ومفاصل، ولم يقدر لساقى السور أن تنقسم في أثناء الجمع» (3).

(1) - هنري ماسيه: الإسلام - المعطيات القلمية سابقاً، ص 109 - 110.

(2) - جند برك: حيمما كنت أعيد قراءة القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 7.

(3) - انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

وسوف نتبين - في ضوء عودة مدققة لمصوص إسلامية مبكرة - أنه يبدو أن للمسألة وجهاً آخر أكثر دلالة وحساسية، لم ينتبه إليه ماسيه ولا بيرك وباحثون آخرون كثيرون، ويقوم على أن القرآن، وفق آراء جمع من الكتاب الإسلاميين، خصص أثناء جمعه - وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة خصوصاً لتكوينات السياسية والإيديولوجية الإسلامية الناهضة - لعمليات أدت إلى اختراق متنه ريادةً ونقصاناً<sup>(1)</sup>. ويكفي، الآن، أن نشير إلى أن ذلك قاد إلى حالة من القلق ولاضرب في هذه التكوينات، دون أن يتمكن من حفر جذور له في أوساط جمهور الإسلامي العمومي، الذي يندرج في إطار ماتعرفنا عليه باسم «إسلام اشعبي»؛ مع الإضافة بأن عثمان بن عفان، على رأي البعض من الباحثين<sup>(2)</sup>، وحّد «قراءات قرآن - التي كانت متعددة - في قراءة قریش وحدها»، وذلك استمراراً لحادث السقيفة التاريخي «لتكريس سيطرة قریش على المسلمين».

وبسبب من تأخر تدوين «الحديث النبوي» (كذلك بسبب الصراع السياسي ولأيديولوجي العقيدي الذي نشب حوله من مواقع متعددة)، فقد اختلط به موروث الشفهي لـ «الصحابة الأولين»<sup>(3)</sup>، وغيرهم من أصحاب الفرق والتيارات والمدارس الإسلامية المبكرة والمتأخرة. وهذا ما أسهم في إنتاج بنية نصية مركبة ومطردة في عملية التبيين للحديث المذكور (نص على نص)، ستتصب لاحقاً في وجه الباحثين المؤرخين، بكثير من التعقيد والصعوبة، وربما الاستحالة في الوصول إلى «النص الحديثي الأصلي». وقد جاء في «صحيح البخاري» أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى «أبي بكر بن حزم انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه فلاني خفت دروس العلم وذهاب العلماء»<sup>(4)</sup>.

(1) - نصر، علي الميلاي - التحقيق في نفي التحريف، مجموعة أجزاء، مجلة (تراثنا)، 1408 هـ.

(2) - نصر، حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني، سبيل للنشر، ط2، القاهرة 1994، ص 28.

(3) - مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، القاهرة، ص 25.

(4) - صحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19 - 20.

وقد حدث أن الصراعات والمنازعات السياسية، التي اندلعت بعد الصدر الأول من الإسلام، أدت إلى اختلاق الكثير من الروايات والأحاديث تأييداً له أو تسويماً. واستمر هذا الوضع في اضطرابه إلى أن جُمع الحديث في عهد المأمون، أي بعد قرنين من الزمن تقريباً، وذلك بعد أن أصبح الحديث «الصحيح» في الحديث «امصوغ» كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود، بحسب مقال الدارقطني<sup>(1)</sup>.

وقد قاد ذلك المحدثين الجماع إلى أن يجدوا أنفسهم أمام ركام هائل من «الأحاديث»، كان عليهم أن يتعاملوا معه تعاملًا توثيقياً حذراً، وقلقاً، وذ نفس صويل. ولكن ذلك لم ينج، هو نفسه، من صيغ متعددة من الاختراقات الأيديولوجية الدينية والسياسية والإتنية، وغيرها. وقد تحدت هذه الاختراقات من موقع متعددة، قد يكون الإثنان التاليان في طليعتها. الموقع الأول تمثل في الصراعات السياسية والاقتصادية والدينية والإتنية المتنامية، بين الأطراف الإسلامية المتعددة. أما الموقع الثاني فقد أفصح عن نفسه في الحدود التاريخية الضيقة، نسبياً، للطريق التي اتبعها اجماع الموثقون لـ «الحديث النبوي»؛ نعي بذلك منظومة «الرواية». فهذه التي تطلق مقابل مصطلح «الدراية»، تشتمل على جانبين اثنين: الأول منهما يبحث وثائقاً علاقات الاتصال والانفصال بين رواة الحديث؛ في حين يتعلق الجانب الثاني بدراسة المكونات الأخلاقية والسوسيوثقافية لرواة الحديث منفردين ومجتمعين من قبل أولئك<sup>(2)</sup>.

يبد أن المسألة كانت تتعقد أكثر فأكثر، عمقاً وسطحاً، حين كان أحد

---

(1) - انظر: عماد حسين هيكمل - حياة محمد، الطبعة الثالثة عشرة، القاهرة 1968، ص 49 - 50. ولعل لدارقطني استنبه، في قوله هذا، حديثاً نبوياً أورده مسلم في (صحيحه)، الجزء الأول، ص 138 - ونشر في أربعة أجزاء ضمن كتاب التحرير - وقد صورت هذه الطبعة بالقاهرة عام 1383 هـ من طبعة استبول المحقة المطبوعة عام 1329 هـ) حيث يتحدث النبي محمد عن «المسلمين والكفار»؛ كما أورده البخاري نظيراً لهذا الحديث (الجزء الرابع - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 110).

(2) - انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني، ص 96 - 98 من الطبعة الأولى، المعطيات مقدمة سابقاً.

الأحاديث الموضوعة (أي التي تبين توثيقاً أنها حقاً كذلك) يكتسب شيوعاً كبيراً، في أوساط أنماط محددة من الناس يستجيب هذا الحديث لاحتياجاتها، على نحو أو آخر. ويعلمنا، بهذا الصدد، مونتغمري وات أنه «قدنسب الكثير من حكمة الشرق الأوسط إلى محمد في شكل الأحاديث»<sup>(1)</sup>. ومع أن الفقهاء استحدثوا، عبر نشاطهم التعقيبي التنظيري، طريقة «الجرح والتعديل» المشار إليها، واكتشفوا غيرها - مع آخرين من الجماع والباحثين - مجموعات ضخمة من لأحاديث الموضوعة (الكاذبة)، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يفعلوا الكثير، حين كانوا يلاحظون أن هذه الأحاديث ظلت قائمة ومعمولاً بها من قبل جموع واسعة من المؤمنين، وذلك بفعل الثقل الاجتماعي الذي حققته لديهم، عبر تراكم تاريخي وتراثي مديد. وكان من نتائج ذلك أن تراكمت الرسالة الحديثية على نحو هائل، مكونة - على هذه الطريق - نصوحاً على نص «أصلي مفترض». فلقد روي عن البخاري - وهو من أحد الأمثلة البارزة الدالة - أنه عرّج «صحيحه من زهاء ستمائة ألف حديث لست عشرة سنة»<sup>(2)</sup>.

ويلاحظ أن عملية التدقيق المديدة، التي قام بها البخاري حين تلك الأحاديث، قادت به إلى أن تبقى لديه منها سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون فحسب. وبإسقاط المكرر من هذه الأخيرة، يكون الصافي منها أربعة آلاف حديث<sup>(3)</sup>.

أما أبو داود فلم يصح عنده من خمسمائة ألف حديث غير أربعة آلاف وللمائة<sup>(4)</sup>.

(1) - مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي - المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حبيدي، دار الحداثة بيروت 1981، ص 100.

(2) - الشرحي في شرحه على «الأربعين النووية». (ضمن: مقالة لصحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 1).

(3) - انظر: صحيح البخاري - الجزء الأول، للمعطيات السابقة نفسها.

(4) - محمد حسين هيكل: حياة محمد - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 49.

ولعلنا نقول بأن الصعوبة كانت تتعاضد أكثر فأكثر، كلما بعد الزمن عن مرحلة الرسول، حيث كانت اتجاهات التبلور والتشقق والتمحور أو الاستقطاب في صفاق النسبة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والإثنية، وكذلك في حقن الفرق والمذهب الدينية تأخذ آفاقاً وأمداء كثيرة، مما في ذلك اتساع الإمكانيات التقية لتسويق الثقائي، بصيغة الكتاب المطروح<sup>(1)</sup>، ويغدو هذا الأمر أكثر وضوحاً، حين نضع في حسابنا أنه، كذلك على صعيد التيار الشيعي، كانت هنالك كميات ضخمة من «الأحاديث» جعلت المدققين ضمن هذا التيار (ومخارجه) يبحثون - بصعوبة - في «الصحيح» و«الموضوع» منها. فمحسن حسين العاملي يكتب - من موقع التيار المذكور - مايلي:

«أما قدماء الشيعة أعني المعاصرين للأئمة عليهم السلام فقد صفوا في لأحاديث المروية من طرق أهل البيت عليهم السلام المستمدة من مدينة العلم النبوي في فنون شتى مايزيد على ستة آلاف وستمائة كتاب مذكورة في الرجال على ماضبطه صاحب الوسائل وامتاز من بينها أربعمائة مصنف اشتهرت بالأصول الأربعمائة وقال شيخنا البهائي في الوجيزة أن ماتضمنته كتبنا من هذه الأحاديث يزيد على مافي الصحاح الستة لأهل السنة بكثير كما يظهر لمن تتبع أحاديث الفريقين وذكر علماء الرجال أنه روى راو واحد وهو إبان بن تغلب عن مسم واحد وهو جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ثلاثين ألف حديث»<sup>(2)</sup>. أما أشهر جماع الحديث من التيار الشيعي، وهو الكليني في كتابه «الكافي»، فقد نُصر إليه بأهمية البخاري في «صحيحه» ضمن أهل السنة.

إن ذلك، منظوراً إليه مجتمعاً مع ماأتيينا عليه توأ، يظهر ضخامة المشكلة

---

(1) - من ذلك، على سبيل المثال، صناعة الورق، التي برزت مع تأسيس أول مصنع للورق في بغداد عام 178 للهجرة (794 - 795). انظر في ذلك: هاملتون جيب - دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الثانية 1974، ص 152.

(2) - محسن الحسيني العاملي: المحزون النبعة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 13.

وتعاطفها على نحو مطرد، لم يتوقف حتى مرحلتنا الراهنة في أواخر القرن العشرين. ومن هنا، ندرك المقاصد البعيدة لما قاله ابن عباس، حين تحدث عن «الكذب» في تناول «الحديث النبوي»:

«إنا كنا نحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم إذ لم يكن يُكذب عليه ولم ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه... فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس إلا مانعرف»<sup>(1)</sup>.

وفي المصدر نفسه (صحيح مسلم)، يأتي ابن سيرين على مسألة الإسناد، حيث يعلن أن المحديثين «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمعنا من رجالكم»<sup>(2)</sup>.

ولابد من الإشارة إلى أن تكون ذلك الركام الهائل من «الأحاديث» لا يمكن فهمه، أو ... على الأقل - لا يمكن أن لا يُستفد فهمه من موقع «سوء نية» أو «دسيسة»، يُزعم أنه قام بها جماعات من الزورين أو المحرفين أو المبتدعين المعرضين لمصالح خاصة، أو لأمر وأهداف هي «في نفس يعقوب»، كما يقال. فلقد برز ذلك الركام - في أساس الأمر - بمثابة قراءات مختلفة محتملة للنص حديثي اختلاف الموضوعات الاجتماعية المشخصة، التي انطلق منها أصحابها. وإدراك الحديث على مثل «سوء النية أو الدسيسة» المعنيين، فإن المسألة - هنا كذلك - تنص على تلك القراءات، وإن على نحو «رديء قصدياً إيديولوجياً».

---

(1) - صحيح مسلم - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 10.

(2) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها - ص 11. وعلى هذا، كان المطيب الذي طرعه أبو الحسين مسلم ضرورة المحوطة على الدقة في التعامل مع النصوص، وعلى الحيلة في نقلها وتسجيلها (وهو مضرب مشروع على صعوبته الكبرى التي أفصح عنها): «فلما توخى أن يقدم الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها وأبقى من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث واتقان لما نقلوا لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد ولا تحليط فاحش كما قد عثر فيه على كثير من المحققين». (المصدر السابق مع معطياته المذكورة نفسها، ص 43)

ههنا، تحذر العودة إلى ابن سيرين، في تحفظه على رجال الإسناد بعدما وقعت «الفتنة»، على حد تعبيره. فهو يحدد هؤلاء «الرجال» بكل من لا ينتمي منهم إلى «أهل السنة»، وذلك حيث يعلن - بلغة تتضح فيها إدانة «الآخرين» - على هذا الصعيد:

«فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ» (1).

إن ابن سيرين - في موقفه الإدائي ذاك - كان يطمح إلى الوصول لـ «لأحاديث غير الموضوعية - الصحيحة»، معتقداً أن هذا يتوفر على صعيد رجال «أهل السنة» وحدهم، دون غيرهم. يضاف إلى ذلك أن «الموقف السيريني السني» المذكور - وهو نموذجي ضمن أوساط الفقهاء والمفسرين والمؤرخين السنيين - كان بمثابة دعوة إلى الحجر على آراء من سماهم «أهل البدع»، من أمثال المعتزلة والشيعة؛ مما يكون قد حرمتنا من التعرف إلى آراء هؤلاء بقدر أو بآخر، وأسهم - في الوقت نفسه - في جعلهم يتخذون ردود فعل عنيفة على سلوكهم ذاك، ربما أدت إلى تضييع جزء أو آخر من إنتاجهم هم أنفسهم (أي إنتاج أهل السنة المذكورين). وفي كلتا حالتين، كان أحد الخاسرين - ولاشك - المؤرخ للثقافة العربية الإسلامية، الذي فقد ما قد يكون هاماً في حقل المخطوطات والأعمال الفكرية. ذلك لأن عملية التدوين المنظم بدأت تأخذ مداها في القرن الثاني الهجري، وخصوصاً على أيدي أمثال مالك بن أنس، الذي ألف «الموطأ» (2). وهذه العملية كانت، في إجمالها، ذات توجه سني، أو كان معظم انقائمين عليها يعملون على المحافظة على «سُنَنِهَا» (3). وكان ذلك

---

(1) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(2) - يقول الفاضل أبو بكر العربي في «شرح الترمذي»: «اللوة» هو الأصل الأول واللباب، وكتاب البخاري هو لأصل الثاني في هذا الباب، وعليهما بنى الجميع، كمسلم والترمذي». (ضمن مقدمة لكتاب الموطأ لمالك بن أنس - المعطيات المقدمة سابقاً، الجزء الأول 1969، ص 4)

(3) - كان هذا الموقف يبرز حتى لدى رواد كتبة الحديث. فمالك بن أنس نفسه إذ كان جعفر الصادق من شيوخه - وهذا الأخير هو أحد أئمة الشيعة - فإن مصداقية ماقلده في «موطأه» تعبر، وفق ذلك، أمراً مشكوكاً فيه.



ربما بسبب من أن الفرق الأخرى، ومنها المعتزلة والشيعة، خضعت - غالباً وبصورة  
إيجابية - لاضطهاد السلطة الأموية والعباسية؛ في حين كان أهل السنة - أيضاً غالباً  
وبصورة إيجابية - حليفاً للسلطة المذكورة بل ربما كذلك جزءاً منها.

وإننا نرى أن تعمناً أعمق في المسألة المعنية، قد يضع يدنا على الأطروحة المركبة  
التالية: إن أهل السنة أنفسهم لم يكونوا يمثلون نمطاً ذهنياً واحداً وموحداً، وإنما  
كانوا - وما يزالون - يفصحون، في أوساطهم الواسعة، عن تمايزات واختلافات  
وصراعات تتعمق حيناً وتختبئ حيناً آخر، وفقاً لتوفر شرائط الحرية الفكرية عموماً  
والدينية بصورة خاصة وحضورها - على نحو أو آخر - في المجتمع العربي  
(إسلامي)، أو التضييق عليها، أو غيابها، وكذلك حسب صيغ العلاقات القائمة  
بين السلطة والفئات المثقفة، إضافة إلى أسباب أخرى. وابن سيرين إذ يدعو إلى  
أخذ «الحديث النبوي» من «أهل السنة» وحدهم، فإنه - بذلك - يغفل أو يغيب  
عنه أن الانتماء العقيدي إلى مذهب ما لا يجعل أصحاب هذا المذهب متميزين في  
الموقف من الحديث المذكور، على امتداد مراحل تاريخية متعددة. ففياب التماس،  
على هذا الصعيد، يعني - ضمن مايعنيه - انطلاق أولئك من وضعيات اجتماعية  
مشبعة متباينة، أي من مصادر إيديولوجية، وكذلك من مستويات معرفية غير  
متماثلة، على الأقل.

وقد عبر عن هذه الحالة يوسف القرضاوي، حيث يقول بأن الأئمة  
بنص حديثي نبوي على أنه «صحيح»، لابد أن يكون مشروطاً بكونه  
«مسلماً به عند الجميع، ولا بد أن يكون صريح الدلالة على المعنى المراد،  
ولا بد من أن يسلم من معارض مثله أو أقوى منه من نصوص الشريعة

---

س. على نحو ما، فما كتبه الشافعي من أنه «ما ظهر على الأرض كتاب بعد كتاب الله، أصبح من كتاب مالك»،  
ثوقف ويحري التحفظ عليه، حيث يصل الأمر إلى تأثر مالك بمعمر الصادق الشيعي. ذلك أن «أكثر الباحثين  
محدثين يرون أن ما روي عن الصادق لا يزال في حاجة إلى إثبات وتلليل». (انظر: المصدر السابق مع معضاه  
لمذكورة، وضمن مقدمة تانية لحمد كامل حسين، ص 21).

الجزئية أو قواعدها الكلية. قد يكون النص صحيحاً عند إمام، ضعيفاً عند غيره، وقد يصح عنده ولكن لا يسلم بدلالته على المراد، فقد يكون عند هذا عاماً وعند غيره محاصاً، وقد يكون عند إمام مطلقاً، وعند آخر مقيداً، وقد يراه هذا دليلاً على الوجوب أو الحرمة، ويراه ذلك دليلاً على الاستصحاب أو الكراهية، وقد يراه بعضهم محكماً ويراه غيره منسوخاً، إلى غير ذلك من الاعتبارات» (1).

وانطلاقاً من هذه الرؤية التشكيكية المفتوحة، يصبح مقبولاً ومتسقاً مع قواعد البحث العلمي النقدي ما أعلنه نصر حامد أبوزيد من أن عملية «تثبيت نص الحديث في الصحاح الخمسة - أو الستة - وعلى رأسها البخاري ومسلم، هي في حقيقتها تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها» (2).

إن عدم التطابق الإيديولوجي والمعرفي في مواقف أهل السنة يمكن أن يكتسب صيغاً متعددة، منها ما يخبرنا به أبو الحسين مسلم

«عن رقة أن أبا جعفر الهاشمي المدني كان يضع أحاديث كلام حق وليست من أحاديث النبي» (3).

فمثل هذه الصيغة من «وضع الحديث النبوي»، أي - بالمعنى النصي التوثيقي - ترويره، تعقد الموقف من داخله، بحيث قد تبدو عملية النقد الداخلي للنص مستحيلة، أو قريباً من ذلك. وقد انتبه علي بن أبي طالب إلى هذا الاتجاه - وهو الذي عاش صراعاً مريراً مع جمع من الفرقاء الخصوم منهم عائشة زوجة النبي وأحد رواة حديثه - فسك أذنيه عن سماع «الحديث النبوي»، انطلاقاً من أنه ملفق - في معظمه - ومن أن التقسم «الصحيح» منه لا يفصح عن نفسه في ظل هيمنة داك.

(1) - يوسف القرضاوي: الصخرة الإسلامية بين الحمود والتطرف - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 164.

(2) - نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 127.

(3) - صحيح مسلم - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 17.

ومن هنا، أعلن علي، حسب ما رُوي عنه:

«ما عندما كتاب نقرؤه عليكم إلا ما في القرآن وما في هذه الصحيفة أخذتها من رسول الله فيها فرائض الصدقة»<sup>(1)</sup>.

ويمكن أن نلاحظ كم هو معقد، في مثل هذه الحال، أن نتبين «الأصيل لأصلي» من المقلد؛ مما حدا بالمستشرق ر. بلاشير أن يشير إلى هذه المفارقة قائلاً:

«إن من خواص المقلدات أن تكون أكثر أصالة من الأصيل»<sup>(2)</sup>.

وبصورة عامة، يمكن القول بأن هذا الرأي سوف يكون أكثر حضوراً ومصداقية، حين يكون «الأصل» مشكوكاً فيه، عموماً ومن حيث الأساس، كما هو الحال بالنسبة إلى «الشعر الجاهلي»، الذي يجعل منه بلاشير موضوع بحث له. ولكنه - أي الرأي المذكور - يتقن ذا دلالة هامة على صعيد «الحديث الحمدي»، الذي سيقدم إلينا، حالئذ، بصفته «نصاً مركباً» أو «نصاً على نص». أما قيام مهمة امتنباط «النص الأصلي - النبوي» من الركام الهائل للنصوص المقدمة إلينا على أنها «الحديث النبوي»، فيستلزم إنجاز عملية نقد واسعة تتصل بالأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والعقيدية، وكذلك الصرثقية المنهجية إلخ... الخاصة بالعصر أو بالعصور، التي تكون فيها ذك الركام وتراكم بعضه على بعض. وهذا من شأنه - ومن شأن غيره - أن يتيح لنا وضع طريقة «الجرح والتعديل» - وهي أحد جانبي منظومة الرواية التي أتينا على ذكرها سابقاً - في حدودها، والخروج منها إلى آفاق رحبة من المنظومة المنهجية لبحث التاريخي؛ مما يجعل من «الإسناد» لحظة من لحظات هذا البحث عموماً،

(1) - انظر: محمد حسين هيكل - حياة محمد، المنعيات المقدمة سابقاً، ص 51.

(2) - ر. بلاشير: تاريخ الأدب العربي - المجلد الأول، ترجمة إبراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

ومن النقد التاريخي - بشقيه الداخلي والخارجي - على وجه الخصوص، ليس إلا؛ مع ضرورة إخراج هذه المهمة من حقل الاعتقاد الديني، ووضعها في موضعها المناسب من البحث العلمي التاريخي. ومن هنا، يغدو مثل القول التالي ضرباً من التفريط بخصوصية هذا البحث:

عن عبد الله بن مبارك «الإسناد من الدين» (1).

فهو (أي القول المذكور) غير وارد معرفياً، وإن كان وارداً أيديولوجياً أخلاقياً. ذلك لأن «الإسناد» شأن من شؤون البحث في «الوثيقة التاريخية»، دون أن يعني ذلك نفياً لما يمكن أن يقدمه الاعتقاد الديني، ضمن ظرف اجتماعي ما، من حوافز عقيدية سيكولوجية لمن يتصدى لمهمة الإسناد من المؤمنين المهتمين. وما ينبغي الإشارة إليه، هنا، هو أن الفقهاء المسلمين شعروا، بقوة، بضرورة استحداث طريقة تتيح لهم تمييز «الصحيح» من «الموضوع» في ما يقدم على أنه ضمن حقل «الأحاديث النبوية»؛ مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأخيرة ظلت ما يزيد على قرنين من الزمن متداولة على نحو شفهي، قبل جمعها في «الصحيح»، صحيح البخاري وصحيح مسلم، وغيرهما، أو في «الصحيح الستة» بصورة رئيسة.

بيد أن ما اعتبر «صحيحاً» من الأحاديث الحمديدية، على صعيد «المثنى»، جرى لتشكيك فيه من حيث «الهيكل - اللفظ»، من قبل مجموعة من النحويين ولغويين. فقد أبدى هؤلاء آراء حول صحة نسة الأحاديث «الصحيحة» لفظياً لغوياً، إلى الرسول محمد، قديكون من شأنها أن تجعلنا نعيد النظر في الموقف بروحه. مثل هذه الآراء نواجهها، مثلاً، لدى البغدادي في «مخزاة الأدب». ههنا، نقرأ ما يلي:

«وأما الاستدلال بحديث النبي صلى الله عليه وسلم... فقد منعه ابن الصانع وأبو حبيب وسندهما أمران أحدهما أن الأحاديث لم تنقل كما سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم وإنما رويت بالمعنى وثانيهما أن أئمة النحو المتقدمين من المصنفين لم يحتجوا

(1) - صحيح مسلم - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 12.

بشيء منه... وقد جرى الكلام في ذلك مع بعض المتأخرين الأذكياء فقال: إن ذكر العلماء ذلك لعدم وثوقهم أن ذلك لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم... إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن الكريم في إثبات القواعد الكلية... وقد قال سعيد الشوري: إن قلت لكم إنني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني إنما هو المعنى»<sup>(1)</sup>

ومن الهام الدال أن المشكلة ظهرت في عهد النبي نفسه. ففريق من صحابته وأهله لمقربين كان يشكو من أنه ينسى ما يسمع منه من القرآن - ساهيك عن الحديث النبوي الذي نُظر إليه على نحو ما على أنه أقل أهمية من ذلك -، وذلك إلى درجة مقنعة. والمثال البارز على ذلك يتضح في شعص علي بن أبي طالب، صهر محمد بن عمه. فلقد ورد «عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: بأبي أنت وأمي تغلتَ هذا القرآن من صدري فما أجدني أقدر عليه؟»<sup>(2)</sup>.

فلماذا كان الأمر، هنا، يتصل بالقرآن وبرجل يعيش في كنف نبيه مباشرة ويمتص من مصادره دون توسط، فكيف سيظهر ذلك بالنسبة إلى الحديث النبوي وإلى رَجُلٍ بعيدٍ عن النبي أولاً، وآخرين متأخرين عن عصره ثانياً كالذين يتمون إلى العصر الأموي أو العصر العباسي أو إلى عصرنا الحالي؟ ومن ثم، إذا كان الأمر بهذا القدر العميق والجدّي من الإشكالية، فإن الإقرار بوجود «حديث نبوي» متكامل لفظاً ومعنى، مسألة تفتقد المصدقية الوثيقية التاريخية، أو - على الأقل - تستثير تحفظاً وشكاً شديدين<sup>(3)</sup>.

---

(1) - عبد القادر بن عمر البغدادي؛ خزائن الأدب ولبّ لباب لسان العرب - دار صادر بيروت، في أربعة مجلدات، المجلد الأول، دون ذكر لتاريخ النشر، ص 4 - 5. وقد أشار إلى ذلك جواد علي، حيث أعس «أن المذكورة لا يمكن أن تحفظ نصاً بالحرف الواحد إذا لم يكن مدوناً مكتوباً، ولهذا جَوَّرَ أهل الحديث رواية حديث الرسول بالمعنى إذا تعلّثت رواية النص». (جواد علي؛ الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 74).

(2) - النصيحة في الأدعية الصحيحة للحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الدمشقي - مكتبة دار البيان، 1968 دمشق، ص 120.

(3) - انظر حول ذلك: ر. بلاشير - تاريخ الأدب العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 93.

وينسحب ذلك، وإن بدرجة أقل وضمن خصوصية باللغة التعقيد، على النص القرآني. ونحن إذ نقول بذلك، على صعيد «الحديث النبوي» بصورة مخصصة، فإننا لا نرتكن إليه نهائياً ولا تنهافت أمامه، أولاً؛ ومع الإشارة، ثانياً، إلى وجود نصوص محمدية ربما غداً مجمعة على صحة نسبها للمحمدية، مثل ما يطلق عليه «دستور المدنية» أو «وثيقة العهد» أو «الصحيفة».

أما ما يهمنا مما سبق وعلى صعيد الحديث للمحمدية النبوية، فيقوم على أن إنتاج «نص المركب» على هذا الحديث والسيرة إلى أمام، عمقاً وصحاحاً، حسناً قراءات متعددة لما اعتقد أنه «أصل نبوي» - في حال توافر المقاصد والنوايا «البريئة ذاتية» -، ومثل، من ثم، موضوعاً خصباً لاختراقات خصبة انطلقت - كما هو الحال على صعيد النص القرآني - من الوضعية أو الرضعية الاجتماعية المشخصة، التي استنبتت فيها وعبرت عنها بصيغ متعددة.

ولكن حين كانت تغيب مثل تلك المقاصد والنوايا «البريئة»، فإننا نواجه أحاديث موضوعية على محور قصدي. وفي كشك الحالتين، ظل الموقف مشروطاً باحتياجات الفرقاء المتعديدين المتحالفين أو المتصارعين وما كمن وراءهم من مثل تلك الرضعية؛ كما ظل الموقف حافزاً لإنتاج قراءات متعددة، عبرت، بصيغ مباشرة وأخرى ضمنية، عن تلك الاحتياجات؛ مما جعل تلك الأخيرة (القراءات) جميعاً مثل موضوعاً خصباً لاختراقات خصبة، وتنطوي على مشروعية اجتماعية وعلى شرعية نصية حققها صنّاع القراءات المذكورة، أي القراء الكثر من فقهاء ومفسرين ومحدثين وكتاب سيرة وسياسين، وغيرهم.

وقد تعاضمت المشكلة في أوساط الفقهاء (ولعلها امتدت إلى أوساط واسعة من «السواد الأعظم» كشكل من أشكال التحزب المذهبي وربما كذلك السياسي)، بحيث أسهمت في بلورة تيارين فكريين فاعلين في الحياة الفكرية الإسلامية الساكرة، هم تيار «أهل الحديث» وتيار «أهل الرأي». فالأولون يروون الحديث لتالي على لسان النبي، حيث قال:

«يوشك رجل منكم متكئاً على أريكته يحدث بحديث عني فيقول بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الذي حرم الله» (1).

أما الآخرون (أهل الرأي) فيعلنون أن الرسول قال:

«ما أناكم عي فاعرضوه على كتاب الله وإن وافق كتاب الله فأنا قنسه، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداي الله» (2).

فتبار أهل الحديث يطلق من النص القرآني نصياً، اعتقاداً بأنه، هو وحده، الذي لا سبيل إلى التشكيك في أصله وإسناده. أما التيار الآخر، أهل الرأي، فقد أباح أصحابه لأنفسهم أن يعكروا، باسم «حديث نبوي» ربما كان موضوعاً، عنفي نحو تحيطي وتركبي (منهجي) حر، يُخضعون - في ضوئه - ما يواجهونه من أحاديث بعملية نقد صارمة، يبرز القرآن بمقتضاها حكماً. وقد ورد معنا، فيما سبق، أن أبا جعفر الهاشمي المدني «كان يضع أحاديث كلام حق، ليست هي من أحاديث النبي».

\* \* \*

ومن تعقيد الموقف وطريفه أن نضع يداً على ملامح خصومة بل معركة خفية دُفعت باتجاه إبقائها خفية، وهي بين دعاة الأخذ بـ «الحديث النبوي»، مصدرأ ثانياً أساسياً ودعاة النظر إلى القرآن مصدرأ وحيداً. أما الخلفية الكامنة وراء الموقفين فلعلها تمثل في الصراع على ما اعتقد أنه «أحاديث حاكمية خاصة»، أو من النمط الذي يدعو لخلافة علي للنبي. فدعاة الأخذ بالحديث

(1) - الموافقات للشافعي - الجزء الرابع، عي بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه محمد عبد الله دراز، مصر، ص 7. وقد أورد هذا الحديث، أيضاً، ابن ماجه في (سنه - 6/1 باب 3 ح 12).

(2) - المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 9. وقد أورد أحمد أمين هذا الشاهد والآخر السابق عليه (نظر: أحمد أمين - فجر الإسلام، المنعيات المقدمة سابقاً، ص 244).

يأخذون على خصومهم منع تداول الحديث، ومنهم بصورة خاصة الخلفاء الثلاثة لأور، أبو بكر وعمر وعثمان. ويضيفون إلى هؤلاء من أهل السلطة معاوية بن أبي سفيان والحجاج الثقفي، أي أولئك الذين يرى خصومهم أنهم اغتصبوا السلطة من أهل البيت.

ومن مواقف المنع ما يروى عن أبي بكر في ترجمته التي قدمها الذهبي، حيث قال: «إن الصديق جمع الناس بعد وفاة نبيهم فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافًا، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم؟ فقولوا: (بيننا وبينكم كتاب الله) فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه» (1).

ويقل عن معاوية أنه كان يقول: «لا تحدثوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» (2)؛ وكذلك وبرواية ابن عساكر: «كان معاوية يقول على منبر دمشق: إياكم والأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إلا حديثاً ذكر على عهد عمر» (3).

أما الموقف الآخر فيقدم بلسان علي بن أبي طالب وجمع من الصحابة، منهم أبو ذر الغفاري وعبد الله بن عباس. فعلي كان يقول: «تذاكروا الحديث، وتزاوروا، فإنكم إن لم تفعلوا يذُرُس» (4).

وأما موقف أبي ذر من ذلك فيفصح عن نفسه في الرواية التالية. قل لراوي: «أتيت أبا ذر، وهو جالس عند الجمرة الوسطى، وقد اجتمع الناس عليه يستفتونه. فأتاه رجل، فوقف عليه، ثم قال: ألم تُنه عن الفتيا؟ فرفع رأسه إليه، فقال: أُرقيب أنت عني؟ لَر وضعتم الصمصامة على هذه - وأشار إلى قفاه - ثم ظننتُ شي أنفذ

(1) - ابن ماجه - 6/1 باب 3 ج 12.

(2) - المعقبه والتمعه للطبيب - 1-7.

(3) - تاريخ دمشق لابن عساكر - 260/3.

(4) - سنن الدارمي - 122/1 ح 632.



كلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل أن تجيزوه عليّ، لأنفذتها»<sup>(1)</sup>. ان هذه اللهجة الاحتجاجية الأبادرية نواجهها، كذلك ، لدى عبد الله بن عباس، حيث يقول: «تذكروا هذا الحديث لا ينفلت منكم، فإنه ليس مثل هذا القرآن بمجموع محفوظ.. ولا يقولن احدكم: حدثت أمس، فلا أحدث بيوم. بل حدثت أمس، ولتحدث اليوم، ولتحدث غداً»<sup>(2)</sup>.

ان ذلك الذي أتينا عليه يظهر عمق الإشكالية، التي أحاطت بمسألة «الحديث النبوي» ضمن أوساط الصحابة الأوائل، تلك الإشكالية التي ستر بها بوصفها دريعة أيديولوجية تتجه إليها سهام المتخاصمين المتصارعين. وهذا ، بدوره، عمق الشك بالمصادقية المعرفية في تلك المسألة، ولكن - في الوقت نفسه - جعل من انتاج «الأحاديث النبوية»، كائناً ما كانت، مرتكراً للمتصارعين يقدم هم تسويهاً أيديولوجياً ضرورياً لظهورهم. مظهر الشرعية النصّية الإسلامية والمشروعية السوسيوثقافية والسياسية أولاً؛ كما جعل منها (أي الأحاديث) أحد المداحل الكبرى لتقصّي الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية والطبقية والائتية والثقافية وغيرها لأولئك المتصارعين في تصارعهم وفي توجه وآفاق هذا الصراع. ومن هنا، بغادر جديراً بالإشارة إلى ان انتشار «الاسلام جعله يحثك بأفكار ومدارس اجبية. ومن هنا كان التطور الاجتماعي الذي قاد المحدثين تدريجياً إلى ما يدعى Piafraus؛ فقد عصرنوا بعض الأحاديث لجعلوها ملائمة.. وكانت أديان الشعوب المغلوبة ذات أثر في تطور الأحاديث»<sup>(3)</sup>.

ولعل أمراً في غاية الطرافة والتعقيد يعلن عن نفسه، في هذا السياق، وهو ذلك

(1) - سنن الدوامي - 112/1.

(2) - سنن الدوامي - 119/1 رقم 606. ورد هذا الشاهد (والشواهد الخمسة الأخرى) عند: السيد محمد رضا حسني. السنة النبوية الشريفة وموقف الحكام منها في القرن الأول الهجري بتدويناً وكتابة ونقلاً وتداً - ضمن مجلة (تراثنا - العدد الأول «22» النعنة السادسة، محرم الحرام 1411 هـ، ص 11-33).

(3) - هنري ماسيه: الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 120.

الذي يتمثل في الشرط الثقافي التاريخي والتراثي، الذي وجدت عملية «نتاج» الأحاديث نفسها ضمنه، على نحو مسبق. فالموروث الإغريقي الهليني والفارسي والهندي ولصيني، وغيره، كان ذا حضور ملحوظ في الجزيرة العربية كلها، ورم بصورة خاصة في مكة القرن السادس والقرن السابع<sup>(1)</sup>. بل يمكن القول، إن انصر القرآني نفسه كان قد تأثر بذلك الموروث. فهو، كنص أريد له أن يؤثر في بشر ذوي انتماء اجتماعي وتاريخي وتراثي معين، لم يكن له أن يفعل ذلك بعيداً عن ذلك الانتماء، أي عن واقع الحال السوسيوثقافي والسياسي والاعتقادي والسيكولوجي، الذي كان مهيمناً في القرن السابع وفي بقعة جغرافية مفتوحة خصوصاً أمام أكبر حضارتين - في حينه - وهما الفارسية والرومية<sup>(2)</sup>. ومع أن ذلك أصبح واحدة من الحقائق التاريخية الأساسية في المرجعية التاريخية العربية والعربية الإسلامية، إلا أن هنالك من الباحثين الإسلاميين من يرفضه، حيث يرى «أنه م يكن هناك - في العصر الإسلامي الأول - عنصر عالمي جاء من خارج الجزيرة العربية»<sup>(3)</sup>.

إن لأحاديث «الموضوعة» تكتسب - في هذه الحال إذاً - ألواناً إضافية بالعنى والغزارة والتنوع الديني والسوسيوثقافي والإتني الخ...، بحيث كان على

(1) - انظر مع المقارنة: موشغري رات - الفكر السياسي الإسلامي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 169. ويلاحظ الكاتب المذكور، على الصفحة ذاتها، أن الموروث الإغريقي كان «الإرث المفكري الثقافي مصر وفراق وسوريا الذين اعتنوا إلى الإسلام ابتداء من القرن الثامن؛ وكان ضرورياً أن يتفق معتقداتهم الجذرية مع إرثهم المفكري». «بعد أن إضافة التالية على قول رات هنا تبدو لازمة لزوماً تضافياً، وهي أن تلك الضرورة اكتسبت وجهاً آخر متمم للأثر، وهو أن المعتقد الخديج لأولئك، أي الإسلام، فرض عليهم - من طرفه وعلى نحو حتمي خصوصاً - صيغاً جديدة لنظر إلى إرثهم ذلك نفسه، مما عني أن هذا الأخير إذ واجه الإسلام، فقد كان عليه أن يقوم بعملية تمثيل له، من شأنها أن جعلته هو نفسه (أي الإرث المذكور) يخضع لعملية تخطل بديلة ووظيفية جديدة.

(2) - «نظر في ذلك كتاباً» مقدمات أولية في الإسلام أحمدى الباكر نشأة وتأسيساً - دمشق، دار دمشق، 1994، انفصل الأول من الباب الأول؛ وكذلك: سيد القمني - الاسطورة والتراث، القاهرة، الطبعة الثانية 1993، ص 55 - 248.

(3) - محمد أحمد علف الله القرآن الكريم والتغير الاجتماعي، ضمن مجلة (الوحدة - العدد 2)، نوفمبر 1984، ص 84.

وَضَاع الأحاديث أن يقوموا بعملهم وفق المقتضيات الايديولوجية والمعرفية للوضعية الاجتماعية المشخصة، التي يعيشونها؛ مما كان قد عنى أن الشعوب، لتي انضوت في الإطار الاسلامي الواسع القضا، وجدت إمكانية التفسير عن مصالحها ومطامعها في صيغة تلك «الأحاديث»، التي كان عليها - في هذه حال - أن تعبر عن تلك الوضعية، على نحو أو آخر. وعلى هذا، فقد انطلق «الحديث النبوي» من دائرته المحلية العربية إلى دائرة كونية مطردة في الإتساع عمقاً ومصححاً؛ مسهماً - بذلك - في استنبات نمط معين من الوحدة الثقافية (بالاعتبار الانثروبولوجي الواسع)، في المجتمع الجديد الكبير. ولكن من ناحية اللفظية التركيبية، كانت عملية ضبط الأحاديث قد اكتسبت تعقيدات جديدة هائلة، قد لا تسمح بالوصول إلى حد أولي من حقيقة «الحديث النبوي» خصوصاً إذا صبح ما نقلناه عن البغدادي من أن هذا الأخير روي عن محمد بمعناه باللفظه.

هكذا، يتضح أننا أمام مسألة مارالت قائمة ومفتوحة، على الصعيد الوثائقي لتاريخي، وإن حاول إغلاقتها أجيال من الفقهاء والمحدثين من موقع أنها (خصوصاً في شقها الأول - القرآني) قد وجدت حلها أو حلولها الأخيرة القاطعة على يد هذا الخليفة أو ذاك، أو هذا الصحابي أو ذاك، أو هذا الجامع الحافظ أو ذاك. فلقد لاحظنا أنه مازال هنالك الكثير أو القليل مما ينبغي إنجازه على الصعيد المذكور. وهذه الملاحظة تبيينها ونكونها عبر تقصي الحدال، خفيت أحياناً والصاحب أحياناً أخرى، بين «أهل البيت أنفسهم»، أي بين من يعلنون انتماءهم للإسلام، بل يحوزون على مواقع بارزة في حقل بفق أو التفسير والتأويل وغيره (وسنعود إلى ذلك في سياق لاحق أكثر خصوصية وتفصيلاً).

\* \* \*

تبقى مسألة تحتاج بعض التناول، وتتصل بـ «العلاقة» بين «الوحي» -

القرآن» و«السنة المحمدية». فقلد درج المسلمون الأوائل على التمييز بين النسقين الدينيين المذكورين. وفي سبيل ذلك، كانوا يطرحون على الرسون سؤالاً يتصل بانتماء اجتهاداته التي يعلمهم بها: «أهو الوحي، أم الرأي وامشورة؟». وعلى هذا، فقد كان هنالك - في نظر أولئك - غطاس من «سنة»، واحد ينتمي إلى «الوحي - القرآن» من حيث هو «شرح لويحي وتبيان»، وآخر ينتمي إلى الحياة اليومية وما تشير في ذهن الرسون من آراء وتصورات واجتهادات خاصة به. وربما كان من قبيل ذلك ما كان محمد يقوله لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعنا في أمر، ما خالفتكما»؛ و: «قولا فإني فيما لم يوح إليّ مثلكما».(1)

ويهمنا من ذلك أن التقاطب الايديولوجي وربما كذلك السياسي، الذي ظهر بين «أهل الرأي والنظر» و«أهل السنة»، أيضاً، على صعيد ذلك لتمييز بين النسقين الدينيين المعنيين (الوحي والسنة)، حيث أخذ أولئك بهذا تمييز ورفضه هؤلاء مؤكدين على الوحدة بين ذينك الأخيرين، أفضى إلى نتيجة مؤرقة بلفريق الثاني (أهل السنة)(2). فإذا اطلق هؤلاء - وعلى رأسهم الإمام الشافعي - من وحدة «الوحي والسنة»، فإن سؤالاً كبيراً يتصب أمامهم، دون أن يصلوا إلى جواب شاف ودقيق عليه؛ ذلك هو: ما الموقف من إشكالية «الصحيح» و«الموضوع» من الحديث؟ ذلك أن «الحديث» إذا ما كان جزءاً من «الوحي»، فإن القول بوجود الإشكالية المذكورة يعتبر خرقاً له، كما يمثل مفارقة كبرى على صعيده. فـ «القرآن»، الذي يعتبر - في هذه الحال - «جزءاً» من «الوحي» هو - حسب التفسير الشائع عموماً لدى «أهل السنة» - الكتاب المعني في الآية التي تقول: «وإننا له لحافظون». ولكن كيف يمكن سحب ذلك لرأي الوارد في الآية المذكورة على «جزء من الوحي» دون جرحه

(1) - نظر: عبد الحليم الحندي - الشريعة الإسلامية، سلسلة (كتابك40)، دار المعارف بالقاهرة 1978، ص20.

(2) - نظر حول هذه المسألة: نصر حامد أبو زيد - النص، السلطة، الحقيقة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 16-17.

الأخر (لحديث)، الذي هو إشكالي حتى برأي جُماعه؟ بل أكثر من ذلك، هل من «قداسة الوحي» في شيء أن يُختلف فيه، أساساً ومبدأً، من موقع «أهل لسنة» أولئك؟

هكذا تنتج الإشكالية نفسها وتعيد إنتاج نفسها على نحو مطرد وماعل باتجاهات واحتمالات متعددة.

## 2.

«القرآن حمّال أوجه»:

احتجاج على اختلاف الفقهاء في الفتيا،  
أم على تشظي الواقع الشخص؟

آ - النص القرآني بين لغة «الغيب» وعبء الواقع الشخص: إن ما أتينا عليه في الفصول السابقة يتصل اتصالاً وثيقاً بما نحن بصدد البحث فيه، الآن. فهو يطمح إلى أن يقدم مدخلاً منهجياً تأسيسياً إلى دراسة النص الإسلامي عموماً، وفي مراحله الباكرة على نحو مخصص، أي انطلاقاً من النصوص الأولى (القرآن والسنة)، منظوراً إليها في سياقاتها المركزية المأتي على ذكرها، فيما سبق. وهذا، بدوره، يتضمن الإعلان عن أننا سننظر إلى هذه النصوص ليس بمثابته بنيات مغلقة في الاتجاهات الثلاثة، السابق (سابقها)، والراهن (راهنها)، واللاحق؛ أو مغلقة في الاتجاه السابق، على الأقل. وبصيغة أخرى مخصصة، نحن نرى أن ما يعلنه البعض - وقد كنا أتينا على ذكر واحد من هؤلاء وهو عباس محمود العقاد - عن أن النص الإسلامي الأول لا يفسر بصفة كونه نتيجة أو نتائج لمقدمات سبقته وهيأت له، بمعنى ما وبقدر ما وبأفق ما، في عصره أو عصر سابق عليه، أمر يضع البحث العلمي في هذا النص بين قوسين؛ مُحيلاً الأمر برمته، على هذا النحو - إلى مرجعية إيمانية قلبية. ومن الطريف الدال، في هذا الحقل، أن آيات من النص المذكور نفسه ترفض هذا الموقف، أو - على الأقل - تحتفظ عليه، مطالبة باستخدام «النظر العقلي» حيال الأشياء والأحوال جميعاً، ذلك النظر الذي ينطوي على لحظة حرجية نقدية ما؛ ومطالبة - كذلك - بالنظر إليه بمثابته متمماً لم سبقه

وليس قاطعاً له أو مُلغياً<sup>(1)</sup>.

والأمر يغدو أكثر إثارة للاهتمام وأكثر تضمناً للاحتتمالات المفتوحة والنتائج الراجعة، حيث نجعل من النص القرآني - تحديداً - موضوعاً للبحث الاجتماعي والتاريخي والتراثي، وحين يجعله - قبل ذلك - موضوعاً لبحث النصي. ومن نافل القول بأن ما نطمح إلى إنجازه، هنا، يخضع - هو نفسه وبدوره - لدائرة الضوء المنهجية، التي أتينا على تحديدها بنوياً ووظيفياً تحت مصطلح «الوضعية الاجتماعية المشخصة». فهذه هي التي تحدد، من حيث الأساس، الحقل الذي تتحرك فيه الأدوات المعرفية، التي ننطلق نحن منها، هنا، ونستخدمها في مراحل البحث القوائم؛ كما تضبط احتمالات احراق هذه الأدوات أيديولوجياً، على النحو الذي فصلنا فيه بعض التفصيل في موضع سابق؛ مع التأكيد - في هذا السياق - على دور ذلك النص نفسه في ضبط موقفنا منه. وهذا ما سيفصح عن نفسه في المسائل التي نتناولها الآن، والتي تبدو بمثابة معضلات مفصلية.

لقد أتى النص القرآني بوصفه منظومة عقيدية دينية مفتوحة، أسهمت - بقوة - في نشوء وبرزوز احتمالات متعددة لقراءات متعددة، كان من شأنها أن مكّنت، من موقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي انطلقت منها هذه بقراءات، لعملية تحويله إلى مظلة يستظل بظلها جمع متسع ومتعاظم، أبداً وباطراد، من الفرقاء المتخاصمين والمتعادين أو المتحاورين والمتحالفين

---

(1) - إذا كان العقد يهدو للنظر إلى القرآن على أسس أنه «المنقمة والنهاية»، بالاعتبار التاريخي، أي أنه لا يفسر بمقدمات تاريخية سابقة عليه ومعاصرة له، هكذا عموماً وإطلاقاً، فإن محمد أحمد خليف الله يضيّق عمومية انظر هذا وإطلاقته. فهو - كما لاحظنا ذلك في شاهد سابق مقتبس منه - يرفض القول بوجود «عنصر عادي جاء من خارج الجزيرة»، أي مكثفاً بالقول - ضمناً - بأن الإسلام أتى مكثلاً لما كان قائماً في «الجزيرة العربية» من عناصر دينية اعتقادية الخ... دون غيرها من المناطق الجغرافية. أما للوثرات الخارجية فقد ظهرت في «الجزيرة» في مرحلة متأخرة «مثل أيام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب». (انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 83).

من اتجاهات واحزاب ومدارس وفرق فقهية وسياسية واقتصادية وفلسفية متعددة.

فهؤلاء، جميعاً، يعلنون انتماءهم للنص «الأصل»، وذلك حيث ينطبقون من «الأركان الخمسة» أو - على الأقل - من أولها وهو «التوحيد»، في صيغته المباشرة<sup>(1)</sup>؛ مضمّنين - بذلك - إعلانهم هذا الشرعية الضرورية والحاسمة لأتجاهاتهم وأحزابهم ومدارسهم وفرقهم. وهذا، بدوره، قاد إلى نتيجة كبرى، على الصعيد السياسي والفكري، تمثلت في أن فاعلية هذا الاتجاه السياسي أو الكلامي أو الفلسفي أو الفقهي أو ذاك، في المجتمع العربي الاسلامي، ارتفعت بالتأكيد على حيازته تلك الشرعية، بدرجة أو بأخرى وبوجه من أوجه الموقف. وقد انطوى ذلك - ضمناً بالحد الأدنى - على الإقرار بحصانة الاتجاهات المعنية أمام السراي العام الاسلامي الممثل خصوصاً بـ «الاسلام الشعبي»، تلك الحصانة التي امتلكت دلالات ومؤشرات على نوع من القداسة والسلطة؛ مع الإشارة إلى أن ذلك لم يقف عائقاً أمام عمميات التكفير والتسفيه من قبل الاتجاهات المذكورة بعضها حيال بعض، ولكن بصورة خاصة من قبل الاتجاه المهيمن سلطوياً، أو الذي يدور وظيفياً في فلك السلطة، إزاء الاتجاهات الأخرى.

ويلاحظ أن من أعلن من تلك الاتجاهات، وكذلك الاحزاب والمدارس والفرق رفضه لـ «الانتماء» النظري العام والمجرد، على الأقل، إلى النص المعني والولاء له، بسلوكه طريقاً لا دينياً (الحادياً) صريحاً (مثل رفض الإيمان بالله أو التشكيك به، ورفض نبوة أو التشكيك بها)، كان عليه أن يدفع الثمن: إعلان الهجوم عليه من

---

(1) - جاء في القرآن (سورة النساء/48): «إن الله لا يقدر أن يشرك به ويفقر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً». وفي «الحديث النبوي» أن «جبريل» قال لـ «النبي»: «بشر أمتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة فقلت يا جبريل وإن سرق وإن زنى قال نعم قلت وإن سرق وإن زنى قال نعم وإن سرق وإن زنى قال نعم». (صحيح مسلم - الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص76)



قبل كل تلك الاتجاهات والاحزاب والمدارس والفرق، وإن بدرجات وصيغ مختلفة، تتواتر ما بين العصف المباشر والنقد الإجمالي<sup>(1)</sup>. وفي هذه الحال الأخيرة، قد نجد أنفسنا أمام تساؤلات ثرة، لعل الإجابة عنها تقودنا إلى اكتشاف علاقات فكرية صمنية وخفية قائمة بين من هو وراء هذا النقد الإجمالي من كلاميين أو فلاسفة من طرف، وبين من سلك الطريق اللاديني (الإلحادى أو الزندقي بعامة) الصريح من طرف آخر؛ مما يجعلنا نرجح أنه يتعذر تبين ذلك باللجوء إلى مقولة «التقية» سياسية أو الإيديولوجية» فحسب، بعيداً عن احتمالية وجود أنسجة مشتركة بين كليهما، بالمعنى البنيوي أو الوظيفي أو كليهما معاً، تعبيراً عن تعقد اللوحة الفكرية لعامة، في المجتمع العربي الإسلامي.

وإذا كن النص القرآني كذلك، أي منظومة عقيدية ميتافيزيقية مفتوحة - وهنا الطرافة في الموقف وكذلك المفارقة - فإنه استطاع، كما هو ملاحظ، الفهم كقوة عقيدية مرنة وقادرة على الإستجابة للإحتياجات المتغيرة والمتسعة، التي انطلقت من وضعيات اجتماعية مشخصة متعددة نوعياً، في التاريخ العربي الإسلامي؛ كما استطاعت هذه الوضعيات - بدورها ومن مواقعها وعبر الحوافز المعرفية والإيديولوجية والسيكولوجية المطوية عليها - الإسهام، ربما بعمق وعلى

(1) - يتحدث لوي غاردييه عن «الولاء الإسلامي»، فيرى أنه ذو طابع «مزيج». قبل كل شيء، هناك تعلق بالقرآن كلام الله. حتى قيل غالباً (المسيحية تصحور حول شخص أما الإسلام فعول كتاب). ذلك أن هذا الكتاب يمثل، في نظر المسلم، التعبير المباشر عن صفة أزلية من صفات الله. ونظرية (القرآن غير المخلوق)، لها مؤيدون كثيرون. أما الولاء الثاني المشترك العام فإنه موجه للرسول. ويمثلوي تكريم محمد تكريم القرآن. إن التمجيد يوجه قبل كل شيء إلى المصطفى من قبل الله ليكون رسوله إلى الناس، حيث بلغهم بكل أمانة، كلام الله. (لوي غاردييه: التاريخ - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19).

ورداً لاحظنا أن الولاء للنبي محمد يأتي - إسلامياً وعمومياً - بعد الولاء للقرآن، فإننا نرجح أن لسبب الكس وراء ذلك لا يتمثل، إسلامياً، في كون القرآن «كلام الله» فحسب، بل كذلك لارتباط النبي بعد وإن كن «مقدساً»، إلا أنه ذو جوهر مادي مكاني ورماني «مقدس»، هو مكة - «الدينة المقدسة» في النصف الأول من القرن السابع. ومن هنا، كان ما نواجهه على الصعيد اليهودي: مضامياً وموارياً له وجهاء هناك إسلامياً. فالإتساء هو، هنا يهودياً، له «الكتاب المقدس»، وليس لأحد أنبياء اليهود، أي لكتب يحمله ليهودي حيثما كان؛ في حين يفصح عن نفسه ذلك الإتساء، إسلامياً، بأشياء النبي والقرآن كليهما.

مدى مستقلي، في الإبقاء على انفتاح تلك المنظومة العقيدية، بحسبة ذلك بالإسهام في إنتاجها وفي إعادة إنتاجها. وقد تم ذلك حيث طرح في تلك الوضعيات - على نحو مطرد وبصيف عديدة من التحفيز والتحريض والاستفزاز أحياناً - من المشكلات والمعضلات ما كان على المنظومة المعنية أن تجيب عنها تسويغاً، أو نقداً، أو إرجاءً أو إدانة الخ.. وهذا ما جعلها تبدو كأنها «صالحة لكل زمان ومكان»، هكذا على عواهنها.

واحق، إن تلك المقولة الأعيرة برزت في كل مراحل التاريخ العربي الإسلامي، وما يزال الكثيرون في عصرنا يؤكدون على «شرعيتها»<sup>(1)</sup>. فطواعية النص الديني «الأصلي» ذاته على التماثل، وفق حالات متغيرة ومتعددة (تلك الطواعية التي علينا أن نحدد أوجه أساسية لها لاحقاً)، جعلت منه عززاً بدا أنه لا ينفد. ولا سبيل إلى تخاشي القول بأن المقولة المذكورة اكتسبت - في مرحلة تدرجية تالية على «النص الأصلي» وفي سياق ولادة «الفكر الإسلامي» واتساع صيفه ومظاهره مع القرن الثالث الهجري تحديداً - طابعاً إطلاقياً على أيدي منظرين فقهاء وغيرهم، حين انطلق هؤلاء، أولاً بأول، من النص إلى الواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة)؛ فسوّغوا، بذلك، الاعتقاد بأن ذاك يحكم هذا «ويكيّفه في ظله»، بحيث وصلوا إلى واحد من مظاهر السلفية، في ماضويتهم الصريحة<sup>(2)</sup>.

ولكن، لعلنا نلاحظ أن النص الديني الإسلامي - الأصلي - اكتسب طواعيته

---

(1) - يكتب محمد فتحي الدريبي عن أن «صدق قضية عهود الشريعة، وصلاحياتها لكل زمان ومكان، قد ثبت بما هو وقع فعلاً في اجتهادات عبر العصور، وفي مختلف البيئات والسلالات». (ضمن كتابه: الفقه الإسلامي المقرون مع المذاهب - كتاب جامع، جامعة دمشق 1986 - 1987، ص - 3).

(2) - يميز محمد فتحي الدريبي، مستشهداً بالشاطبي وموافقاً إياه، أن «البحوث المقارنة مصدر إثراء للفقه الإسلامي نفسه.. مما يتيح للباحث من الوقوف على وجوه التطبيق العلمي للأصول النظرية، وكيفية تصرف المجهدين بتلك الأصول في مواجهة الوقائع المشخصة بظروفها الملائمة للتغايرة - كما يرى الإمام الشاطبي - وتكييفه هذه الوقائع في ظلها». (للمرجع السابق، معطياته المذكورة، ص - 3).

تلك من تعددية التوجه إليه من موقع وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة، محترقة ومتمايزة معرفياً وإيديولوجياً أولاً، ومن بنيته النصية<sup>(1)</sup> المفتوحة دلاليّاً ثانياً. وعلينا، بطبيعة الحال، أن نضيف إلى ذلك أن كون هذه البنية مفتوحة دلاليّاً، أمر يخضع — هو نفسه — للوضعية المذكورة بحقولها الدينية والادبسية والسيكولوجية تخصّيصاً، تلك الوضعية التي برر هو في صلبها في القرن السابع أثناء دعوة النبي لرسالته، وعمل بدوره، على اختراقها وتغييرها.

ومن ضرورات الموقف المعرفي الدلالي ملاحظة أن النص القرآني لم يكن له أن يتكلم بذاته، وإنما كان عليه — وما يزال — أن يتكلم بلغات الآخرين، أي عبر مشكلاتهم وإمكاناتهم وهمومهم وآفاق تفكيرهم وفهمهم، ومن ثم عبر أنماط التوجه والمساءلة، التي تقدموا إليه في ضوئها وفي حدودها. وهذا ما عبر عنه علي بن أبي طالب، إبان معاركة الريرة مع خصومه الدهية الكثر، الذين لم يألوا جهداً لتطويع ذلك النص لاحتياجاتهم ومواقفهم، فقل ما يلي:

«القرآن إنما هو نخط مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال».<sup>(2)</sup>

---

(1) - نستخدم عبارة «نصّي» هنا وفي مواضع أخرى بمثابة من هذا البحث، من موقع النظر إليها على أنها نسبة لـ «نص»، ليس (الـ، فهي - من ثم - لا تختمل إيحاءاً قد حيا يأتي على أقلام بعض من يستخدمها (لعبارة) من الكتاب والسحّين. والإيحاء القدحي الذي نواجهه لدى هؤلاء هو أن العبارة المذكورة تتضمن القبول برأي «حرّي ذي بعد واحد وذي طوّة مترتبة». بيد أننا، في الافتراض بوجود مثل ذلك الإيحاء القدحي، نكون قد طبقنا من عبارة أخرى هي، بالأساس، تحت من «نص»؛ نعي بها اصطلاح «نصوّة». فهذا «الأخير يتضمن تحديداً اصطلاحياً منطقياً للرأي، الذي يعلن أصحابه فيه أن «النص» - الديني خصوصاً - يمثل مبتدئ الموقف ومنتهاه، في دراسته وتقصّيه. وفي هذا، لعلنا نلاحظ نقاط توافق بين «النصوّة» من طرف، وبين «البنائية» في دراستها لنص أدبي أو فني أو فلسفي الخ.. من طرف آخر (عند إلى ما أوردهنا حول «حقيقات المعرفة» لميشيل فوكو - الفصل الأول من هذا الكتاب).

(2) - تاريخ الصيرى - تاريخ الرسل والملوك لأبي جعفر بن جرير الطبري، الجزء الخامس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر 1963، ص 66.

ومن ثمة، فهو بالمعنى التأسيسي - «حتمال أوجه»<sup>(1)</sup> .

وإذا كن القرآن كذلك، فإن تطويره لمواقف متعددة متقاربة أو متضاربة أو متناقضة وكذلك متصارعة، أمر كان تسويغه (وما زال) ممكناً من قبل الفرقاء والخصوم والمتصارعين، وذلك من موقع تفتيق واستنطاق واشتقاق دلالات تطابق بينه وبين تلك<sup>(2)</sup> . وهنا، أيضاً، نستمد من التجربة المريرة، التي عصفت بعلي بن أبي طالب، ما يقدم تشجيعاً ونجسداً لما نحن بصدد الحديث عنه.

فلقد كان صراعه مع الخارجين عليه (الخوارج) ومع خصومه الألداء (الأمويين)، ذا طابع نظري حاد وملحوظ، إلى جانب أبعاده الأخرى السياسية والعسكرية والاقتصادية الخ... ومن موقعه المقرب من النبي متلقي الوحي وصاحب السنة، كان علي يدرك التمايز النسقي (البنوي) بين القرآن والسنة، ذلك التمايز الذي قد يتحدر من أن الأول يتحرك في حقل العمومي والاجمالي، وأن الثانية تفصح عن نفسها في دائرة الخصوصي التحديدي. ومن هنا، جاءت مقولاته التأسيسية المأثي عليها بأن القرآن حتمال أوجه، لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال. وقد

---

(1) - انظر ذلك ضمن: عwald محمد عwald - من هنا نبدأ، الطبعة الحادية عشرة، أغسطس 1969، القاهرة، ص 65. وهنالك من يقدم رأياً آخر لعلي بن أبي طالب مناقضاً وربما كذلك متمماً لهذا الرأي المثبت هـ. فمحمد سعدون المصري الحنندي المكي يكتب في كتيب له بعنوان «هل المسلم منزه باتباع منهج معين من المذهب (الأربعة)؟» ط 2، 1389، المدينة، ص 38، ما يلي: «النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى النقال كما قال علي رضي الله تعالى عنه أن الحق لا يعرف بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله».

(2) - من المرافة الفدفة أن نقارن بين نصين «اسلاميين» يأتيان على لفظة «إرهاب»، لتبين مصداقية ذلكا يتحدر النص الأول من معجزة إسلامية سودانية راهنة، في حين يتحدر النص الثاني من معجزة سعودية راهنة، كذلك. أما صاحب الأول فهو حسن الزليبي، الذي يعلن ما يلي، ععددأ كريمة مواجهة ععدء «جبهة لاسلامية القومية»، التي يتزعمها هو: «فقي كل حركة اسلامية فإن مكان الجبهة هو الصبغة ودورها هو الأساس. وفي مواجهة الأعداء لجأت الثورة الاسلامية للحسم والارهاب - نعم للارهاب». (ضمن وثيقة نشرت في جريدة: المستقبل - صتعاء 13 مارس 1991، ص 9، وذلك بعنوان: الإرابي يكشف لصعوبات التي تواجهها حكومة الجبهة الاسلامية). لكن صاحب النص الثاني، وهو الشيخ محمد بن حسن الخزرجي، يرى - في إشارة إلى إدانة «ارهاب» الاصوليين للناهضين على نحو أو آخر للنظم السياسية في معظم البلدان العربية - أن «ليس في الاسلام لفظ (الارهاب) وإنما فيه لفظ عراة أو بغي. ومن تمت بيعته أو انتخابه من الحكام لا يبرز الخروج عليه.. ولو كان جائراً». (ضمن: جريده - حديث الجمعة، 18 يونية 1993، ص 4).

عمق ذلك عبر تمييزه بين ذلك الحال لما يحصى من الأوجه (الآراء والمقولات  
والنظرات الخ...) من طرف، والسنة التي ليست كذلك من طرف آخر. وبذلك،  
أتيح لي علي إمكانية أن يقرأ النص القرآني على أنه نص يحمي به جميع من يعدن -  
جهازاً على الأقل - انتماءه له ، وعلى أنه - من ثم - قابل لأن يُستقرأ من مواقع  
سياسية متعددة، أي لأن يحول إلى قفاز تُتج في ضوئه ومن موقع آليته نصوص  
وقراءات ورؤى سياسية تظل تصرّ على أنها ذات متون دينية. وبهذه الآلية، يُقصي  
الديني لصالح أخروي معتقد، والعادي لصالح مقدس مُتخيل، والسياسي المشخص  
بصاح روحي مجرد مخلق. وبالتالي، فقد كان علي ابن عباس، الذي يحتاج خصوم  
علي (لخوارج) ويخاصمهم بـ «القرآن»، أن ينتبه إلى ذلك ويستمع إلى علي، لئلا  
يقع في نفس عظيم هو الفخ الذي ينصبه له خصومه: «فخاصمهم ولا تحاجهم  
بالقرآن فإنه ذو وجه ولكن خاصمهم بالسنة» (1).

وبالرغم من أن «السنة» نفسها لم تبق بمنأى عن ذلك «اللبس - الفخ»  
وخصوصاً ما تعلق بـ «الموضوع» منها، إلا أنها ظلت يُنظر إليها على أنها الأقل  
إشكالاً - على هذا الصعيد -.

وعلى نحو الإجمال، فإن «المأساة» المنتجة عن تلك العلاقة «المأرومة» بين  
النص الديني عموماً (القرآن والسنة) والواقع المطلق برأس «ثعبان» ستجعل علياً  
يخصب في الناس، شاكياً لهم ما يصنعه الآخرون من خصومه السياسيين  
والإيديولوجيين (الدينين). فأولئك أخذوا الإسلام مأخذاً «مخففاً» ، وفق التواتر  
امتسارعة للعصر الجديد المنفتح على الثروة والجاه السياسي والاجتماعي  
والاستهلاك المتعاطف، بحيث «صار دين أحدكم لعقة على لسانه. صنيع من قد فرغ  
من عمله وأحرز رضا سيده» (2).

---

(1) - السيوطي : الإنقان في علوم القرآن - المكتبة الثقافية بيروت 1973، الجزء الأول، ص 51.  
(2) - نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام - شرح الاساذ الإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الأول، من مطبوعات  
دار النصر بدمشق، دار كرم دمشق، دون تاريخ نشر ، ص 223.

ولعل ما يمكن ملاحظته، هنا على صعيد مثل هذا النمط النصي، يكمن في أن شكوى علي بن أبي طالب ضد ذلك «الدين - اللعنة» عبّرت عن قصور معرفي لديه عن إدراك متغيرات العصر المذكور أولاً، وعن تبين آلية التغير الديني وثقافي عموماً ثانياً. فهو لم يدرك أنه - في مرحلة تاريخية واحدة - يمكن أن تنشأ أنساق دينية إسلامية متعددة متباينة ومتصارعة تبايناً وتصارعاً المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والانتماءات الإثنية والتصورات العقيدية والأخلاقية الخ...

فحيث تكلم علي بذلك الكلام المناقض لما دعاه «إسلام لعنة اللسان» ولناهض له، كان هو نفسه - وقد تكوّن ذهنياً (أيديولوجياً) ونفسياً (سيكولوجياً) في صحبة النبي - يحمل تصوراً آخر عن الإسلام. فهو (أي علي)، ذو الموقف انطوري والمدافع عن «المبدئية المثالية»، أخذ يتحول إلى ظاهرة لا تُحتمل، وينبغي - من ثم - تضيق الخناق عليها، أو تصفيتها، إن اقتضى الأمر، استجابة لاتجاهات الانحسار العامة، التي اخترقت العلاقات الاجتماعية المحيطة به، أو استي كانت في طور الإخفاق. وهذا ما حدث، فعلاً وعلى نحو أولي، على صعيد البنية الأيديولوجية المهيمنة.

والجدير بالتنبيه أن جدلية النص والواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة)، بقي تعني - ضمن متعنيه وكما حاولنا تبينه من قبل - جدلية الدال والمدلول، تقوم على تحديد الدور الحاسم أو الأدوار الحاسمة المنوطة بالوضعية المذكورة (وهي هنا المدلول) في ضبط المنعكسات الذهنية المطابقة لها (وهي هنا الدال). ولذلك، كان على الإسلام أن يتلون بألوان التحولات، التي أخذت تحتاج المجتمع العربي الإسلامي، الناهض عمقاً وسطحاً. وهذا المعطى المستجد هو الذي جعل من الممكن أن يكتسب الإسلام نبأً جديداً، بدا وكأنه صورة مقلوبة عن الإسلام «الأصلي». إن علياً بن أبي طالب يخاطب الناس قائلاً، وروح الدهشة والهلح تملأ كيانه: لقد وصلنا إلى زمان، أصبحت الأمور فيه مقلوبة، بحيث غدا الكذب صدقاً والصدق كذباً:

«وكان أهل ذلك الزمان ذئاباً، وسلاطينه سباعاً، وأوساطه أكالاً، وفقراؤه أمواتاً. ولُبِسَ الاسلام لبس القرو مقلوباً» (1).

وإذا كنا تحدثنا عن حركة تجادل بين النص والواقع، فإننا نكون قد عينا بذلك - ضمناً أو صراحة - أن الدال (وهو النص) يمارس، هو بدوره، تأثيراً فاعلاً في المدلول (وهو الواقع). من هذا الموقع ومن الموقع الآخر المأتي عليه والمطبق من تأثير المدلول في الدال، يغدو القول وارداً بتبادل الموقعين بين الدال والمدلول، بحيث يتحول هذا إلى موقع ذاك كما يتحول ذاك إلى موقع هذا. وحالئذ، يصبح من مقتضيات البحث النصي العلمي أن نلاحق الاتجاهات العامة والخاصة لعملية تأثير النص في الواقع.

إن النص القرآني الحديثي - بمقتضى ذلك - لم يقف ساكناً حيال عملية تدخل الواقع فيه، على نحو أو آخر. لقد وقف فاعلاً مؤثراً في ذلك الواقع، ومحركاً إياه على سبيل المساءلة والتحفيز والتحريض سلباً أو إيجاباً أو ما بينهما. بيد أن هذا الموقف الفاعل المؤثر للنص في الواقع ما كان له أن يتحقق بمعزل عن الموقف الآخر الذي يمارسه الواقع في النص. ومن هنا، كان من غير المسوغ أن يجري الحديث عن «تعددية في الفهم والتأويل يمتلكها النص في ذاته»، بعيداً عن فعل الواقع في ذلك. إذ إن النص الذي يفصح عن امتلاك مثل تلك «التعددية»، إنما هو نص تبين وصار وانتهى إلى ما هو عليه في إطار عملية مواطأة بينه وبين الواقع، وليس خارجها وبعيداً عنها وعلى نحو ذاتي مغلق ومتفرد. ومن هنا، ربما كان ما كتبه نصر حامد أبو زيد - في هذا الصدد وبمخصوص النص القرآني - بحاجة إلى وضعه في سياق التجادل بين النص والواقع المأتي عليه ترواً. فهو يعلن «أن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة إلى النص، بل هي تعددية كامنة في بنيته إلى حد كبير» (2).

(1) - المصدر السابق بمعطياته المذكورة - ص 209.

(2) - نصر حامد أبو زيد : النص، السلطة، الحقيقة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 111.

نعم، إن «التعددية» في النص المذكور كامنة في بنيته، في المستوى المنطقي، سيما هي ليست كذلك، في المستوى التاريخي، أي في المستوى الذي ينظر إلى بنية النص المعني من حيث هي لحظة من لحظات فعل تبين تاريخي مفتوح.

على أساس من ذينك المستويين، المنطقي والتاريخي، كان النص القرآني (واحدية) يفرض نفسه على الجميع من ساءله وأقام معه علاقة ما طقوسية أو يمانية أو فكرية، ومنهم علي بن أبي طالب وأنصاره. كما وجد مثقفو المراحل المتعاقبة والمتداخلة، في المجتمع العربي الإسلامي، أنفسهم، أمام أحوال وقف غاليبتهم أمامها حائرين، وهلعين، وعاجزين عن فهمها وإدراك ضرورتها وإوالياتها.

وقد برز ذلك في عهد النبي نفسه، وتحديدًا مع عملية التحول الذهني وكذلك - خصوصاً لاحقاً - الاجتماعي والسياسي والحقوقى، التي انطلقت من المرحلة المكية إلى الأخرى المدنية. إذ بالرغم من أن الصحابة الأوائل رافقوا محمداً في حقبة «النزول» و«الصدع» و«الإنذار» الخ...، فإنهم اختلفوا، على نحو بَيِّن، في تمثل ذلك وفي فهمه. وقد ظهر ذلك، ذهنيًا، عبر اختلافهم في «أدوات الفهم»، التي يملكونها<sup>(1)</sup>. ولكن العهد العثماني (نسبة إلى عثمان بن عفان) توح ما سبقه من عهود، بصراعاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية، وكذلك لإقليمية والقبيلة والإثنية؛ وكان - من ثم - بمثابة تحول نوعي في المجتمع الجديد، عبر عن نفسه مراراً بصيغ عسكرية مسلحة.

---

(1) - انظر مع المقارنة: أحمد أمين - فجر الإسلام، للعضيات المقدمة سابقاً، ص 197 وحديثه بالملاحظة أن فريقاً من الصحابة الأوائل واجه هذا المسألة؛ وأدرك حساسيتها. لكنه لم يتكرر لها. فعمر بين الخطاب - وهو واحد من أولئك - كتب في رسالة إلى أبي موسى الأشعري، قائلاً: «الفهم الفهم فيما يتلحج في صدره، لم ليس فيه قرآن ولا سنة وأعرف الأشياء والأمثال ثم قس الأمور بعد ذلك، ثم اعتمد لأحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى». وقد قارب عمر، في ذلك، مسألة الواقع والنص، حتى مع الاصرار على إبقاء النص (لقرآني) دعلاً فيما يتوافق بينه وبين الواقع. (انظر: حديث الجمعة - جريدة تصدر أسبوعياً في أبو ظبي، 30 يوليو 1993)



ويلاحظ أن جموعاً كبيرة من الاسلاميين المفقّهين والمفسرين المعاصرين إذ ينظرون إلى التاريخ الاسلامي الأول (الراشدي) من موقع القداسة، فإنهم يغدون - على الصعيد النظري الفقهي العقيدى - غير مهيين أو غير مستعدين لإدراك الدلالات التي تثيرها علاقة النص بالواقع والإقرار بها، ومن ثم لتبين مدى استجابة هذا النص للواقع على أنحاء متعددة ومتنوعة تتوّع المنطلقات الاجتماعية المشخصة، التي ينطلق منها أولئك أنفسهم والمتصمون إلى الإسلام عموماً. بل إن أولئك يشيرون بوجوههم عن الدلالات، التي تنطوي عليها أمثال أحداث قتل ثلاثة خلفاء اثنان منهما قتلا بأيدي مسلمة، وقتل من لا يخص من الصحابة والمؤمنين بعضهم بأيدي بعض<sup>(1)</sup>.

ذلك ما جعل أحد كبار الصحابة والخلفاء (علياً) يقف أعزل أمام دفق الواقع وكثافته، بعد أن كان هذا الواقع - نسبياً وبقدر أو آخر ولفترة زمنية امتدت منذ عهد الرسول - مغيباً تحت طب أخلاقيات العقيدة الجديدة الفتية ووهجها.

فقد تبلورت شخصيته بمثابرتها وضعية مثقف وسياسي إشكالي، استطاعت أن تعبر عن حالة من القلق الفكري لجيل واسع من المفسرين والفقهاء والكلاميين ولأدباء والشعراء والسياسيين، في مرحلته الانتقالية، على نحو خاص. لقد وضع علي يده - من طرف أول وفي أتون تجاربه القاسية المريرة والمتلاحقة - على واحد من المفاصل الكبرى المحددة للعلاقة بين النص القرآني والواقع الإنساني المتنوع والمتغير، وذلك حيث رأى في هذا النص خطأً مسطوراً بين دفتين لا ينطق بذاته وإنما عبّر انبساطين به من الرجال (المنضوين في فريق سياسي أو فئة اجتماعية أو طبقة اجتماعية الخ...). إلا أنه، من طرف آخر، وقع في نزعة طهورية طوبئية، حجبته عنه حقيقة كبرى، هي أن الواقع البشري المشخص، كائناً ما كان، هو الأغنى والأشمل والأكثر تحولاً وتجاوزاً من أي نص يُراد له أن يتموضع اجتماعياً

(1) - أنظر مع المقارنة: محمد أركون - مفهوم الإسلام. المعطيات المقدمة سابقاً، ص 123.

بشرياً. إنه الأغنى والأشمل والأكثر تحولاً وتجاوزاً، من حيث تعقد بنيته وتشابك عناصرها، وكذلك في الاسئلة التي يطرحها على النص من قبيل المسئلة أو الإستفزاز أو الإستشارة أو «الاستخارة» الخ... بل إن علياً ظل عاجزاً عن أدراك أن الخطاب السياسي وإن امتلك دائماً دلالة على ما يقبع خلفه من مصالح اجتماعية واقتصادية وغيرها، إلا أنه قد يطرح نفسه (أي الخطاب) للتمويه على هذه المصالح، واللف عليها. وهذا ما حدث، مثلاً، في المباحكة الكتابية الشهيرة، التي دارت بين علي ومعاوية، طلب هذا من ذاك أن يقدم له قتلة عثمان، في الوقت الذي يعرف فيه أنه (أي علي) لا علاقة له بذلك. والأمر يسزداد طرافة وسذاجة، حين نعلم أن علياً أخبر معاوية بما عرضه عليه أبوه أبو سفيان من مبايعته خليفته، تدليلاً منه (من علي) على أنه لم يقبل بالخلافة تحاشياً لفرقة المسلمين أولاً، وعلى أنه - من ثم - برئ من دم عثمان: إن ما يتضح، هنا، يكمن في أن علياً يواطى الخطاب السياسي على نفسه بوضعه حكماً على ذاته. وفي سياق ذلك، كان أبو سفيان وابنه معاوية يتجادبان الوعي العليّ (نسبة إلى علي) بالكلمة المقولة والكلمة المكتوبة، بعيداً عن معيارية الواقع المشخص.<sup>(1)</sup>

وعلى هذا، فلما كان علي غير حائز على الأدوات المعرفية المناسبة لامتلاك الوعي بذلك «الواقع»، فقد أخطق في تفسير «اختلاف العلماء في الفتيا»، حيث رأى فيه موقفاً طائشاً من العقيدة أو انحرافاً عنها؛ مما قاده إلى أن يدين هذه الظاهرة ومن يقف وراءها من هؤلاء. فهو يعلن ما يلي، بلغة خطاب مفعم بدهشة مريرة ساعرة، وبحماسة تعبر عن أحد أكثر الأوجه قصوراً سياسياً وايدولوجياً في شخصيته:

(1) - انظر حول ذلك الحوار الشفوي والكتابي بين علي وأبي سفيان وابنه معاوية: السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، لأبي حاتم محمد بن حبان ابن أحمد التميمي البستي - دار الفكر، صححه وعلق عليه عزيز بك وجماعة من العلماء، الطبعة الثانية، بيروت 1991، ص 538.

«تردُّ على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية معينا على غيره فيحكم فيها بخلافه ثم يجتمع القضاة بذلك عند إمام السدي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً وإلهم واحداً ونبههم واحداً وكتبهم واحداً. فأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه. أم نهاهم عنه فعصوه. أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه... والله سبحانه يقول (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فيه تبيان كل شيء» (1).

ولا شك أن علياً، الذي تتلمذ على يد «معلمه ونبه» وعاش في بيته وعرفه من الداخل والخارج، كان يعلم أنه (أي محمداً) لم يكن ينظر إلى «المستقبل» بعين التفاؤل وثقة والمطامح الكبيرة. فمن «الأحاديث النبوية» المتواترة، وكذلك من الأحبار التي قدمها كتاب السيرة الثقات، يلاحظ أن محمداً كان يقرأ في وجوه أصحابه من الأنصار والمهاجرين، من موقع ما يحيط بهم، آفاق سوداء. بل يمكن القول، عبر استقصاء عملية التكون السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني الجديد في المدينة، أن خلافات واختلافات كانت تظهر، في حينه، تتصل بمدى ما فهمه الجموع من المؤمنين من الإسلام، خصوصاً ما اتصل منه بحياتهم المادية المباشرة (2). وهذا ما جعل البعض يرفض بعض التصرفات والمواقف من محمد لنبي

---

(1) - نهج البلاغة للإمام علي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 54 - 55. مثل هذا الموقف يواجهه الباحث في مرحلة كثيرة من التاريخ العربي الإسلامي، خصوصاً في تلك المنسمة بالفتن والاضطراب، في الأحوال الانتقالية، وربما كذلك بروز قوى مناهضة للعقل، على نحو أو آخر، تدنن البحث العقلي النقدي. من ذلك ما لواجهه في مرحلتنا المراهمة لدى كتاب الإسلاميين كثر، ومنهم محمد عبد الله دراز. لهذا الكاتب يرى في (المختار - شرح أربعين حديثاً في أصول الدين، عني بشره عبد الله الأنصاري، دمشق 1977، ص 157) أن من يعمل على تفصي لعس والأسباب والكميبيات في القرآن يمكن أن يترلق إلى «تحكيم نزوات العقل في صريح النقل... ومن هنا نشأ التفرق في المسائل الاعتقادية بين الفرق المنسبة إلى الدين مع أنه واحد لا اختلاف فيه...».

(2) - كانت مسألة العدل والمساواة في توزيع الغنائم والعوائد الجديدة واحدة من المشكلات التي واجهت هؤلاء، ويرأي طه حسين، أن النبي لودعاً قريشاً «إلى التوحيد دون أن يمس نظامهم الاجتماعي والاقتصادي لأجدبهم كثرتهم في غير مشقة». (ص 11 من : طه حسين: الفتنة الكبرى - عثمان - دار المعارف، مصر، 1976). ومن ثم، «كان أغبط ما أعاظ قريشاً من النبي ودعوته أنه كان يدعو إلى هذا العدل وإلى هذه المساواة». (ص 10 من المرجع نفسه).

نفسه (2). إن علياً - تلميذ المدرسة المحمدية - لم يكن له أن يدرك أن المشكلة، التي واجهها، ليست، في شق حاسم منها، في النص الذي يهتدي به، بل إنها كانت فيما وراء قراء هذا النص من مصالح ومواقف ورغبات وتأثيرات الخ..

ولا بد، في هذا السياق، أن يكون علي قد كوّن نظرتة التشاؤمية اللاتاريخية هذه في حياة حموه النبي، الذي لم يفسّر عن التحذير من «الخروج عن الصراط المستقيم»، أي الصراط الذي يُلزم الجميع بأن يسيروا عليه وفي ضوءه، لا يحيدون عنه قيد بُعْدَةٍ. وقد اثمرت عملية التحذير تلك رصيذاً كبيراً من الأحاديث «الصحيحة» و«الموضوعة»، التي أتت لتصادق على واقع الحال. ما الذي سيفعه علي حين يسمع نبيه يقول:

«لَتُنْقِضَنَّ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةَ عُرْوَةٍ» (2) 1

لقد فعل أن أدان «الخارجين» على النص؛ مع أنه اكتشف، عاصفياً وضمن هيب الصراعات، أن النص هو آخر من يتكلم «بذاته».

ولعل علياً كان من أول العقول التي دفعت - على عظمتها الإشكالية - ثمةً غالياً وفادحاً، بسبب من أنه لم يستطع أن يحقق نقلة نوعية حاسمة في التعامل مع النص القرآني، على نحو ما فعل، لاحقاً، معاوية بن أبي سفيان وغيره من لسياسيين والفقهاء. وبالرغم من أنه قام بكشف معرفي خطير في فكرته النافذة المأتي عليها (القرآن حمال أوجه، لا ينطق، وإنما تنطقه لغة الرجال)، ظل عاجزاً عجزاً مثيراً عن تحويرها إلى موقف سياسي واجتماعي وعسكري. لقد كانت من وراء ذلك عوامل

---

(1) - كان محمد قد بنا إلى سياسة «تأليف القلوب» به «العطاء المادي». فهذه السياسة أسهمت، لاحقاً، في إصدار تماسك الاجتماعي الطبقي والإيديولوجي اللعني بين المسلمين، باتهاماتهم - وأحياناً كسدت - في كل الفئات والطبقات الاجتماعية، في حينه. وهذا ما جعل البعض من ذوي النفوذ المالي والقبلي لصعب يمج على ذلك. فلقد قال أحدهم لمحمد مرة، بعد أن انتهى من مثل تلك «الأعطيات»: «يا محمد.. لم أرك عقلت!». (السيرة النبوية لابن هشام - ج4، المعطيات المقدمة سابقاً، ص104).

(2) - أبو البقاء عبد الله بن الحسني العسكري: إعراب القرآن - تحقيق عبد الإله نبهان، دمشق 1977، ص105.

متعددة، لعل الإثنين التاليين من أهمها، على الصعيد الذاتي: (1) عُمُق ضميره الأخلاقي الديني، على نحو مثالي مجرد؛ (2) قصور رؤيته السياسية المرحلية (التكتيكية). ونحن نرى أن علياً أسهم بقوة، عبر هذا وذاك، في إرساء أسس السموية الشيعية، التي ارتكنت إلى تصور لانتاريخي عن علاقة النص لقرآني بالواقع. وكان عليه (أي علي) أن يجسد - في شخصه - مأساة هذا القصور - ولقد قُتل مرتين، مرة حينما علم - على لسان «العارف الأكبر»، عارفه النبي - :

«بَنَ مِمَّا عَهِدَ إِلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الْأُمَّةَ سَتَعْدِرُ بِي بَعْدَهُ» (1)، ومرة حين طعنه عبد الرحمن بن ملجم الخارجي، سليل مدرسته في قراءة (فهم) النص القرآني والحديثي. ولعل أحد أوجه الدلالة والطرافة المأساوية يكمن في أن طعنة القاتلة، التي وجهها إليه ابن ملجم، احتُفي بها بمثابتها الصريق «إلى دي عرش الرباني». هكذا، أعلن أحد المحتفين بذلك الحدث، وهو عمران بن حطان:

ياضربة من تقي ماأراد بها      إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا  
إني لأذكره يوماً فأحسبه      أوفى البرية عند الله ميزاناً (2)

وقد نلاحظ أن ذلك التصور للعلاقة بين النص والواقع، بمثابتها علاقة مناقضة ومضادة، مثل ظاهرة دينية (إيديولوجية) شبه عامة، في أوساط الأتقياء المتحمسين الأوائل من المثقفين وجمهور السواد الأعظم، كان علي ربما أكثر من مثلهما تميزاً ومساواة. ولعل مواقف ثلاثة انتصبت أمام هؤلاء، على نحو أقص مضاجعهم؛ تلك هي:

(1) - عن المستدرک للحاکم (ضمن: أسامة آل جعفر - مقتل أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، مجلة - تراثنا - العدد الثاني، ربيع الثاني 1409 هـ، بيروت، ص 412)  
(2) - الاعتصام للشافعي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 238.

1 - إذا كان القرآن والسنة قد ألخا على أن «الناحي» في الدنيا والآخرة هو ذلك الذي يجتاز «الصراط المستقيم»، دون عوج أو انحراف، فكيف يعمل هذا الناحي حين يرى الواقع الكثيف يسير بعكس ذلك وضده؟

2 - ماذا يتعين على «طالب النجاة»، في الدنيا والآخرة، أن يفعل، حين يرى من عليه أن يخذو حذوهم والتابعين وتابعي التابعين يسرون بخطيئ أو بخصوط متدقضة ومتصارعة، حتى الموت؟

3 - كيف على «طالب النجاة» أن يتصرف، حين يرى من الصحابة والتابعين من يواجه - حائراً قلقاً مضطرباً، وجزعاً حتى الموت أحياناً - مواقف دينية (أيديولوجية) تزيد الحيرة حيرة والقلق قلقاً والاضطراب اضطراباً والجزع المميت جزعاً؟

كان يكفي «طالب النجاة» أن يتأمل في الحادثتين التاليتين، كي يتأكد أن «إشكالية ما» تقبع وراء العلاقة بين الواقع، الذي يعيش في لجته، والنص الذي ينتمي إليه ويؤمن به، ويبغى - من ثم - أن يبحث عنها وفيها، إذا رغب في الحفاظ على توازنه العقلي والاجتماعي. فلقد كان مقتل عثمان بمثابة إشعال فتيل صراعات دمية بين المسلمين، أسهمت في تشظي هؤلاء - في معظمهم - واستقطابهم سياسياً وأيديولوجياً (دينياً وإتنياً، وكذلك وعلى نحو غير كاف من الإفصاح، اجتماعياً اقتصادياً وقسياً. بيد أن فريقاً منهم حاول أن ينسل من الموقف، ليكون فوق الجميع، معهم جميعاً وليس مع واحد منهم. لماذا؟ لأن «الحقيقة» ضاعت، واختلطت الأهداف بالوسائل، والمبادئ بالمصالح المباشرة. وهنا، أطلق لصحابي سعد بن أبي وقاص قوله الدالة بعمق، ولكن كذلك ذات الطابع الإشكالي الأساسي، حين وجد نفسه أمام السؤال التالي، الذي لم يكن له أن يجد جواباً عليه إلا من داخل البص الذي يقاتل «باسمه»، ولأن داخل المنظومة العقيدية التي تجمع - عموماً - بين «الخطأة» و«الخصوم» في الدين الواحد: مع من «يجاهد» ويحارب، وضد من يشهر سيفه؟ فقال «لأقاتل حتى تأتوني بسيف يعقل ويصير

وينطق فيقول: أصاب هذا وأخطأ ذاك» (1).

أما الحادثة الثانية فيقدمها أبو حاتم البستي، على النحو الفاجعي التالي:

«قتل ابنُ حرموز الزبيرَ ثم أتى علياً يخبره فقال علي: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم (يقول) (قاتلُ ابنِ صفية بالنار) فقال ابن حرموز: إن قتلنا معكم فنحن في النار وإن قاتلناكم فتحن في النار ثم يعرج بطنه بسيف فقتل نفسه» (2).

هل يغدو القول، والحال كذلك، سافلاً بأن العملية القائمة وهماً على لؤي عنق الواقع، المتغير أبداً، لصالح نص ديني، والتي يُنظر إليها - من ثم - على أنها الحكم على السابق والراهن واللاحق، لا تحمل إلا خيبات أمل، وانكساراً تلو انكسار للآمال في الواقع «الفادِر» وفي النص «المغدور»، في المحتفى به بمشابهة بنية «ناحزة مغلقة»؟ إن خيبات الأمل تلك يحيلها المصابون بها من ذوي الرؤية الأحادية والمتغربة، بمرارة وحقد، عن الواقع، إلى «إبليس» امثـل بـ «أعداء الإسلام». هكذا يخاطب «المدرس بالمسجد الحرام»، محمد سلطان المعصومي الحنـدي المكي، بعض من سألـه من ألبانيين عن «لـمـذاهب الإسلامية» وعن كيفية الانتماء إلى الإسلام: «فبأمثال هذه البدع (المذاهب) حصل إبليس مقصداً من مقاصدها ألا وهو تفريق المسلمين وتشـتيت شملهم، فنعوذ بالله من ذلك» (3). أما إذا «حققت المسألة حق التحقيق ظهر لك أن هذه المذاهب إنما أشيعت وروجت وزينت من قبل أعداء

---

(1) - ضمن: طه حسين - الفتنة الكبرى، للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 5.

(2) - السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 535. انظر كذلك: تاريخ الطبري - الجزء الخامس - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 510.

(3) - محمد سلطان المعصومي الحنـدي المكي: هل للمسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 10.

الإسلام لتفريق المسلمين، وتشتيت شملهم»<sup>(1)</sup>.

بيد أننا إذا وضعنا في اعتبارنا أن نشوء تعددية المذاهب في دين واحد يتحذر من تعددية المصالح (بالمعنى الشامل) والأفهام (بالمعنى المعرفي والإيديولوجي)، فإننا سوف نرى في ذلك تعبيراً عن واقع الحال، وليس «مؤامرة من أعداء الإسلام». وفي هذه الحال، لم يكن لمثل ذلك الكاتب الإسلامي المتحمس أن يدرك دلالة آرائه نفسه المختلفة عن آراء من يتهمهم من المسلمين (من أصحاب المذاهب المختلفة)، وأن يدرك - من ثم - الدلالات الكبرى للعلاقات المذهبية، التي كانت تنشأ بين أصحاب النبي المقربين في حياته وبعدها<sup>(2)</sup>.

على هذا النحو، يعدو «التاريخ» انحداراً باتجاه الكارثة، و «التقدم» فذلك زائفة كاذبة. أما المطلب بتحقيق النكوص إلى الوراء بما يجسده من «ماض ذهبي»، فيبقى ملحاحاً في «راهنيته». ذلك لأن «الخلاص» لهذا الزمان «الراهن» وكل زمان لاحق بمكث، أساساً وكلاً، في ذلك الماضي. أما السبب في ذلك فهو أن هذا الأخير لما كان خلاص الأسلاف قد تحسد فيه، فإن خلاص الأخلاف، كل

(1) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 18 .

ونقرأ - على سعيد المصري الراهن المستباح - فتويين تتصلان بـ «الصلح» و «التطبيع» مع إسرائيل، نشرتهما جريدة «المجد» - عمان في 26 كانون الأول 1994، ص 3. الفتوى الأولى قدمها الشيخ عبد العزيز بن باز من السعودية وتقصي «مخوار الصلح مع إسرائيل وزيارة المسلمين للمسجد الأقصى في ظل الاحتلال». أما الفتوى الثانية فهي للشيخ علي الفقيه وزير الأوقاف السابق، وتقصي «بجريمة الصلح مع بني إسرائيل صلحاً دائماً يعترف به ومن خلاله يحق وجود دولة إسرائيل في فلسطين». ولا يفتي عن ناظر الباحث مدقق الوضوح السياسي القابع وراء البنية السياسية والموسمي ثقافية لكلا الخطابين الدينيين. وقد واجه مثل هذا الموقف - اختيار سياسي لتلعب دينياً - جمع من الفقهاء في أوضاع مأزومة سياسياً، مثل الإمام أحمد بن حنبل. فقد كان من ربه أن الصلاة في الأرض المعصومة باطلة». (ضمن: عبد الرحمن عبد الخالق - الأصول العلمية للدعوة الإسلامية - الكويت، للطبعة الثانية 1998هـ، ص 29).

(2) - من هذه الخلافات، مثلاً، ما يخبرنا «القسطلاني» (عنت) في الشرح بعد قوله لابن عباس، لما سمعه يمتدح في معة النساء أنه لا بأس بها... و (في صحيح مسلم) بسنده عن علي أنه سمع ابن عباس يمدح في معة لساء فقال مهلاً يا ابن عباس فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها يوم بخير وعن لحوم الحمر الإسيية». (بحسن حسبي العاملي: الحصون النبعة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 43).



الأحلاف لا يمكن أن يخرج عنه. هكذا أمكن القول بالمقولة المالكية (نسبة إلى الإمام مالك) الشهيرة: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. وقد عَقَّبَ عبد الرحمن عبد الخالق، الذي أورد هذه المقولة المالكية في كَتِيب له، بالإشارة إثارية لمُكَابرة التَّالية: «وقد شاء (الله) أن تظل طائفة من هذه الأمة على الحق منصورة ظاهرة إلى قيام الساعة»، «رجال يعلمون الكتاب كما أنزل، والسنة كما بنيت... ويقومون بعد ذلك في وجه هذا الباطل الزائف الذي ملأ الأرض شراً أو كساد»<sup>(1)</sup>.

ومن صُرَافة الموقف الفائقة وتعقيدِه أن راح رهط من الفقهاء والكتاب الإسلاميين يدعون إلى رفض المذاهب الإسلامية الصغرى والكبرى، التي نشأت في المراحل الباكرة واللاحقة من التاريخ الإسلامي (العربي)، ومن ضمن ذلك المذاهب الأربعة الشهيرة (الشافعي وحنفي والحنفي والمالكي - وكلها ذات انتماء سني) والمذهب الخامس (الجعفري ذو الانتماء لشيعة). يحدث ذلك بهدف العودة إلى «الأصل الواحد الموحد - الإسلام الأول». وملاحظ أن هذا يتم بصيغة رفض «الإسلام التاريخي» وإدانتِه، ذلك «الإسلام» الذي ينظر إليه - ولحال كذلك - على أنه نشأ وتبلور تديلاً لذلك الأصل واشتدراً عنه وابتعاداً. هكذا نقرأ، مثلاً، لدى واحد (وقد أثبتنا على ذكره) ثمن اهتم بمسألة انتشار الإسلام في أصقاع ذات تركيبات إثنية (قومية) متنوعة إضافة إلى التركيبات الاجتماعية الاقتصادية والسوسيوثقافية، مايلي داعياً إلى حبّ ذلك كله لصالح رؤية دينية (إيديولوجية) واحدة متحددة إجمالاً وتفصيلاً: «وقد قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها ولا شك أن أول الأمة وخبرها كانوا يتمسكون بالكتاب والسنة وما أجمع عليه أسلف

(1) - لمرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 8 - 9. وقد عطا أحد الكتاب الإسلاميين مقصوداً «مقدمة جداً» على صعيد إدانة «الراهن والقادم». فالإمام زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الديني بن أحمد بن رجب الحنبلي يرى - في سبيل الحفاظ على «العلم النافع للحق» - أن «التوسع في علم العربية لغة ونحو هو مما يتغلغل عن العلم الأهم... وكذلك علم الحساب... وأما ملاحذت بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسعوها علوماً... مكنها بدعة من هذات الأمور للنهي عنها». من كتاب للإمام المذكور بعنوان: فضل علم السلف على الخلف - مع تعليقات لـ إبراهيم حسن الأنسابي الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1347 هـ ص 7.

الصالحون. والمسلمون لما رغبوا عما شرع الله تعالى إلى ما توهموا أنه يرضي غيره ممن اتخذوهم أنداداً له، فلا عجب إذاً أن يحرموا ما وعد الله المؤمنين من النصر... ولم يكن في القرن الأول ولا الثاني شيء من هذه التقاليد العمياء التي نحن عليها! فلو دخل في الإسلام رجل عاقل، أو شعب راق، لحار ما يبري بم يأخذوا ولا أي المذاهب والكتب في لأصول والفروع يعتمد... كما وقع فيما نحن فيه من الواقعة اليابانية... ونحن إذا نظرنا في أقوال الفقهاء وتشعبها وخلافاتهم وعللها فإننا نحار كل الحيرة...»<sup>(1)</sup>.

إذاً، فإن المقولة المالكية (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما يصلح به أولها) تؤخذ - هنا - على نحو ماضوي، يُدين التغير في السياقات التاريخية اللاحقة حتى في إطار ما قد ينشأ من تحديدات في الرؤية للإسلام الباكر (الأول)؛ مهمة ومقصية بل مُدنية حتى الأسئلة المتصلة بعملية التجادل بين النص والواقع، وذلك بأسلوب ينضج منه الحقد وروح الثأر والسخرية.

والطريف المفعم بالدلالات الخصبة أن مالكا، الذي يستشهد به الكاتب الخجندي المكي، يقدم نفسه - في موروثة الغني - بصيغة أو بصيغ أخرى غير تلك التي أراد الكاتب المذكور استنباطها منه. فهذا الأخير يرى في «المذاهب والكتب في الأصول والفروع المستحدثة» تحريفات لـ «الكتاب والسنة» تبعد أصحابها مما «رعد الله المؤمنين من النصر». ومن ثم، فالعودة إلى «الأصلين» المذكورين، من حيث هما، تشكل المدماك الأعظم في تحصيل الغاية الدينية المثلى. وبذلك، فإن نبذ الإسلام التاريخي، بما تحقق فيه خصوصاً من مذاهب ورؤى في القرنين الأول والثاني لهجرة، هو شرط للحفاظ على الإسلام «الصافي - اللاتاريخي». يحدث ذلك، في حين مارس مالك بن أنس موقفاً تنويرياً وواقعياً مدهشاً، حين طلب منه الخليفة أبو جعفر المنصور ما طلب: فلقد روى الطبري عن محمد بن عمر أنه

---

(1) - محمد سلطان المعصومي الخجندي المكي: هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة - المعطيات مقدمة سابقاً، ص 29 - 30.

قال: «سمعت مالك بن أنس يقول: لما حج أبو جعفر المنصور دعاني فدخلت عليه فحادثته وسألني فأجبتة، فقال: إني عزميت أن أمر بكتيبك هذه التي قد وضعتها - يعني الموطأ - فتتسخ نسخاً ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وأمرهم أن يعملوا بما فيها لا يتعدونه إلى غيره ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعمهم، قال: فقلت يا أمير المؤمنين لاتفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به ودنوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وأن ردهم عما قد اعتقدوه شديد، فدع الناس وماهم عليه وما اختار أهل بلد لأنفسهم، فقال: لعمرى لو طارعتني على ذلك لأمرت به» (1).

إن مالكاً، هنا، يدل على وعي تاريخي وواقعي مشخص قبع وراء رفضه تعميم كتابه. فهو يدرك - على الأقل ضمناً ومن موقع الشاهد الأخير - أن الإنسان إذ يُقدم على تمثيل فكرة في نص ما، فإنما يفعل ذلك في ضوء ما يمتلكه من موروث ثقافي وديني وسوسيو أخلاقي إلخ.. حتى حينه، بحيث تأخذ عملية التمثيل مذهب ليس في فراغ أو في بداية جديدة مطلقة. وهنا، نقرأ في ذلك نزوعاً أولياً إلى رفض مفهوم «القطيعة» التاريخية والتراثية النامة، وتأكيداً أولياً على التواصل التراثي. وإذا كان الموروث المذكور يمثل واحدة من فئتين تمرّ عبرها عملية التمثيل المعنية، فإن نقدة الدنية لفعل ذلك تتجسد في الواقع الراهن المعيش، الذي ينطلق منه الناس ويُقدّمون - في ضوءه - باتجاه صوغ هذا الموروث ذاته أولاً، وباتجاه قراءة (تمثيل) لفكرة الجديدة ثانياً. وحيث يؤخذ هذا وذاك بالاعتبار، فإن الفكرة إياه (هنا الفكرة القرآنية) تنجز مهماتها فعلاً وانفعالاً.

من هنا، جاءت «قراءة» مقولة مالك بن أنس حول «صلاح آخر الأمة

(1) - ذيل للذيل للطبري - ص 107.

بصلاح أوهها» من قبل الخندي المكي مُشكلة منطقياً نصياً، وإن كانت حائزة على شرعيتها، إيديولوجية. ذلك لأن مالكا وإن انطلق من «أصل وحْيي مطلق»، فإنه ظل يتحرك في رؤية «تجديدية» ترى في الأصل المذكور جوهرًا ثابتًا ولكن قابلاً لأن يُقرأ وفق تحدّد العصور (وسنأتي على ذلك في آواخر هذا الكتاب في سياق الحديث عن التجديد والتغير في الفكر الإسلامي).

## ب - القرآن والحديث نص مفتوح: في الوحدة يكمن الاختلاف، ومن «النية» إلى «القراءة»

1 - تواجه في «التبؤ» الإيمانى الاحتجاجى الذى صاعه، مماىوى ملفنة ودالة، محمد ومن بعده على ورهط آخر من المؤمنى الأوائل، والسذى تمثل فى أن «عرى الإسلام ستنقض»، موقفاً أغفل ماستضح لاحقاً على نحو غداً إغفاله غير ممكن، فى الحقل الفقهى التنظيرى. ونلاحظ أن هذا الموقف سىبرز بصىعة أفضت إلى رفض ومناهضة مبدئى كبرى، كان لشرئهما وتبلورهما - فقهما فى أوساط فقهى نافذة التأثير - دور ملحوظ فى الحفاظ على حد أساسى وضرورى من المطابقة الدهنىة الراعىة والمستنبذة بىن النص المعنى وبىن الواقع (البوصىة الاجتماعىة المشخصة)، وذلك على أىدى حمهرة من الفقهاء والكلامىىن والسبسىىن المثقفىن. وقد تمثل المبدأ الأول، الذى يعزى إلى محمد نفسه، فى الإقرار بأن «اختلاف الأئمة رحمة»؛ ناهىك عن الإقرار بما هو أشمل من ذلك وأعم وأكثر فاعلىة، على صعيد الجمهور الواسع: «اختلاف الأمة رحمة» (1).

---

(1) - ىروى عن النبى محمد أنه قال: «اختلاف أئمتى رحمة». (ضمن: مصطفى سعىد الحن - أثر الاختلاف فى القواعد الأصولىة فى اختلاف الفقهاء، بحث قدم لنىل شهادة الدكتوراه فى أصول الدىن من الجامعة الأزهرىة، مؤسسة الرسالة، ىروت 1972، ص45). وقد اشتق ابن نىمة امتناع ذلك «الاختلاف» من أن «إجماع الأمة (هو) نفسه حق، لا ىجتمع الأمة على ضلالة». (شىخ الإسلام ابن نىمة: معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدىن وفروعه قد ىنها الرسول - مكتبة دار البىان، ص24). وقد ىكون هنالك اختلاف بىن ماجاء فى الحديث نبوى الذى ىرى فى «الأمة» جمهور السواد الأعظم من طرف، وبىن ما ىراه ابن نىمة تحت حد «الأمة» الذى لعله ىعنى جمهور الفقهاء والمجتهدىن من طرف آخر.

وجدير بالقول أن هذا المبدأ أسهم - بصيغته المذكورتين - في الوصول إلى واحدة من أحطر النتائج الفكرية في التاريخ العربي الإسلامي؛ نعتي بذلك شروع «المذاهب الفقهية» الكثيرة والمختلفة بنيةً ووظيفةً، بصفة كونها استجابةً خصوصية ومركزة لاحتياجات الوضعيات الاجتماعية المشحونة، التي أحدثت تبرر في شاربخ المذكور، بأنماط ومظاهر بالغة التنوع والغنى، إضافة إلى تضمينها نزوعاً مساوئياً على صعيد «الأمة» كلها.

أم المبدأ الآخر فقد أفصح عن نفسه بالحكم الفقهي القائل بأن «الأحكام تتغير بتغير الأزمان». فعلى أساس هذا الحكم وفي ضوئه، تبلورت القاعدة الفقهية الاجتهادية التالية، التي أسهمت - بوضوح - في ضبط عمل جمهور واسع من الفقهاء: «المصالح المرسله للناس تحدد محور الاجتهاد».

وقد أخذت بهذا الموقف الاجتهادي السوحي مدارس فقهية كانت «الحنفية» في طبيعتها، ثم «الشافعية» فـ«المالكية» وغيرها؛ وكان ذلك مع أواخر الدولة لأموية. والشيء الملفت، هنا، أن مذاهب أخرى، مثل «الأوزاعية»، كانت قد شأت قبل الأربعة الشهيرة، ولكن معظمها تلاشى أمام التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الحديدة، التي أخذت تلح على ضرورة التنبه إليها فقهيًا، ومن ثم على إعادة النظر في الموقف الفقهي بغية جعله قادراً على الإحاطة بهذه التحولات منهجياً. وإذا وضعنا في الاعتبار أن النص القرآني أتى - عموماً - بصيغة إجمالية كلية، فإن الاجتهاد، بمقتضى المصالح المرسله، فرض نفسه على جمهور كبيرة من الفقهاء، نظراً إلى أن شرط الاجتهاد هذا الذي هو غياب صيغة نصية محددة ومحصنة فيه (وهو شرط إشكالي كما سيأتي معنا لاحقاً)، كان غالباً غائباً أو شاهضاً. وبذلك، ظهر الأمر بكيفية خطاب مقنوب، يبرز الواقع بمقتضاه (واقع لمصالح الاقتصادية والسياسية والتربوية وغيرها)، فعلاً، بمثابة معيار النظر في النص نفسه: إن الواقع، الذي يُقضى باسم أيديولوجيا نصوية، ينتقم لنفسه إذ يعود،

معزاً بقوة، بصيغة ما لا يمكن تجاهله، وهو «المصلحة»<sup>(1)</sup>.

وقد أسهم ذلك في وضع مسألة المطابقة بين النص والواقع ضمن صورة صوء واسعة وساطعة، اجتذبت جموعاً متزايدة من الفقهاء والكلاميين والسياسيين والمثقفين، بغية التأكيد عليها للحفاظ على إمكانات التكيف مع الواقع المستجد، وبالتالي لتمكين من اندفاع المسوِّغ واقعياً عن حيوية النص وقدرته على إمكانات التكيف هذه.

وم يكن من العسير على أولئك أن يجدوا في النص الحديثي، المتمم لنص القرآن، ما يدعم شرعية المطالبة الحديثة بتحقيق تلك الإمكانات. ولنا في الحديث المحمدي الشهير حول «تأخير النعل»<sup>(2)</sup>، وفي غيره من الأحاديث، مثلاً يضيء ذلك بقوة، ويفصح عنه بوضوح. بل إن البعض من «أصحاب الحديث» كان يرى أن «السنة حاكمة على الكتاب وليس الكتاب حاكماً على السنة، وحتى كان في العصر الثاني من يقول إن السنة تنسخ الكتاب»<sup>(3)</sup>.

ولقد تحدث ابن حزم عن ذلك، مفصلاً فيه بعض التفصيل. ففي «الأحكام في

---

(1) - يكتب محمد فتحي الدريبي، بخصوص ذلك، مايلي: «إن قاعدة الاجتهاد فيما لانص فيه عند الإمام عز بن عبد السلام الشافعي المذهب هي جلب للمصلحة، ودفع المصدة أو المفسدة، فقاعدة الاجتهاد بالرأي في نظره هي (المصلحة) حتى ولو لم يرد نص ولا إجماع ولا قياس خاص، وبذلك يطلق الإمام عز بن عبد السلام الحرية لفكر الاجتهادي الإسلامي فيما لم يرد فيه نص، فيجاوز القياس الأصولي الخاص إلى (المصلحة) المصلحة... فلا جتهاد بالرأي إذن في خدمة (المصالح)». (الفقه الإسلامي المأثور، مع المذاهب - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 21 - 22).

(2) - «عمر رافع بن خديج قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم بأهرون لحصل فقل: متصنعون؟ قالوا شيئاً كنا نصنعه. فقال: لعنكم الله لم تصنعوه لكان عبراً، فتركوه. فنفضت. فذكر له ذلك فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فأبشروا... وإن نص يخطيء ويصيب». (المنهاج البدع في أحاديث الشافعي ص - تأليف محمد علي الأنسي، مطبعة لاتحاد بيروت 1958، ص 3). وقد ورد في نص آخر للحديث أن النبي قال لمؤبري النعل: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». (انظر: علي عبد الرازق - الإسلام وأصول الحكم، مصر 1925، ص 78).

(3) - انظر: أحمد أمين - فجر الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 244.

أصول الأحكام»، يحبرنا أن الناس اختلفوا في مسألة

«نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن.. بعد أن اتفقوا على حواز نسخ القرآن بالقرآن، وحواز نسخ السنة بالسنة فقالت طائفة: لا تنسخ السنة بالقرآن ولا القرآن بالسنة. وقالت طائفة: جائز كل ذلك، والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة ولسنة تنسخ بالقرآن وبالسنة...» (1).

ويتعلق بذلك ما شاع في أوساط المفسرين تحت مصطلح «تفسير القرآن بالقرآن» كمنطوق لا يمكن تحاوزه على صعيد التفسير. وهذا من شأنه النظر إلى القرآن قرآناً، أولاً وأخيراً، دونما إدخال لنصوص أخرى تساعد على تفسيره. وهذا ما علمنا به السيوطي، حين كتب ضمن يأخذ بذلك شرطاً للتفسير: «من أراد تفسير الكتاب العزيز صبه أولاً من القرآن، فما أجمل في مكان قد فسّر في موضع آخر، وما أحصر في مكان فقد بسط في موضع آخر» (2).

ولقد ترتبت على هذا وذاك نتائج كانت لها أصداء واسعة وعميقة في الفكر الإسلامي عموماً، وفي أوساط الفقهاء والمجتهدين والمؤولين والمفسرين، بصورة خاصة. ومن ذلك أن دائرة التعددية اتسعت، وتعاظمت معها - من ثم - احتمالات القراءات وإمكاناتها لتغطية الوضعية أو الرضعيات الاجتماعية المشخصة، المتشعبة فيها. أما السبب الكامن وراء النزوع إلى جعل السنة (ومن ضمنها الحديث النبوي الحمدي) في مستوى واحد مع النص القرآني، فلعله تمثل في النظر إلى السنة على أنها أكثر تشخيصاً وتخصيصاً من النص القرآني، وبالتالي أكثر مرونة وطواعية منه؛ إضافة إلى أن محمداً كان قد قدم نفسه من حيث هو رسول يبلغ ما يوحى إليه، ومن

(1) - (حكم في أصول الأحكام لابن حزم - إشراف أحمد شاكر، القاهرة، الجزء الرابع (مع الأجزاء الثلاثة)، ص

(2) - الإتيان في علوم القرآن للسيوطي - الجزء الثاني، ص 175.

ثم، فإن ما يقدمه هو نفسه خاضع للأخذ والرد والمناقشة الحرة<sup>(1)</sup>؛ هذا إذا أقصينا - في هذا السياق - الرأي الذي كنا أتينا عليه ويأخذ أصحابه بالنظر إلى «السنة المحمدية» على أنها، كالقرآن، «وحي».

بل إن ما نُظِر إليه على أنه الركيزة الكبرى للسرونة المستتيرة في الموقف لمحمدي تمثل، خصوصاً، في القاعدة الفقهية المأثري عليها آنفاً والتي تنص على أن «اختلاف الأمة رحمة». ففي هذه القاعدة، التي يقود الأخذ بها إلى الجدلية الفقهية لقائمة على الوحدة عبر التمايز، نواجه الدعوة صريحة للنظر إلى النص الديني (اقرآسي - الحديثي) على أنه بنية مفتوحة، لا يصح القول بإغلاقها إذا ما أريد لها أن تستجيب لوضعيات الناس المشخصة. وفي ذلك كله، كان على النصريين أن يجدوا أنفسهم - في دعوتهم النصوية - أمام واحد من خيارين: إما الانصياع لحركة الواقع الدافقة، ومن ثم النظر إلى النص في هذا الضوء ووفق توجهاته ومقتضياته؛ وإما الدحول في حالة متعظمة من الاغتراب والإضطراب حيال كلا الطرفين، الواقع والنص. وكان على دعوتهم، بحسب ذلك، أن تنهزم أو أن تحاصر في أحوال التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، أو أن تنتصر، أو أن يتسع حضورها في أحوال الركود والتراجع، على هذه الصعد، وما يتصل بها.

أضف إلى ذلك أنه، في مثل تلك الأحوال، تتلور احتمالات نشوء «ظلامية» صريحة تدعو إلى تصفية كل من يقف في وجهها. وهذا ما يجعل الدعوة السنفوية

---

(1) - «فل لأقول لكم عدي عزائن الله ولأعلم العيب ولأقول لكم اني ملك إن تبع إلا ما يوحى إلي». (قرآن - سورة الأنعام/50). ومن هنا، فقد ظهر النبي، في حياته الشخصية وفي أحاديثه وأعماله، قريباً إلى قلوب المؤمنين والمستضعفين منهم خصوصاً - بمدهم بالعزاء والعزة، في حين لا القرآن ظهر لهؤلاء بمثابة مبادئ مصلفة متعالية، وغير شخصية. وهذا ما قد يعسر - جزئياً على الأقل - الآراء التي ظهرت باكراً، والفائلة بأنه «إذا كانت السنة تستطيع أن تستغني عن القرآن، فإن القرآن لا يستطيع الاستعناء عن السنة. ومن هنا جاءت تسمية المسلمين بالأصلاء (أهل السنة) أو (المسنون)». (هنري ماسيه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 118)؛ وذلك الرأي الذي يرى أصحابه ومنهم أبو الوفاء ابن عقيل في كتاب «الواضح في أصول الفقه»، أن «السنة (ليست) مثل القرآن ولا خيراً منه، فبطل التنسخ بها لأنه يؤدي إلى المحال». (صم: جواهر العلم والإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية - مكتبة دار البيان بدمشق، ص 46).



(الأصولية) تبرز وتزدهر بمثابرتها - عموماً وإجمالاً - نتاجاً لأحوال الركود والترهل والتراجع تلك، وكذلك بصفة كونها تسريعاً أيدولوجياً لها، ينتج نفسه ويعيد إنتاج نفسه من موقعها وضمن احتمالاتها وآفاقها المشروطة - وظيفياً - بإنتاج الأحوال المذكورة وبإعادة إنتاجها.

في ذلك الفصل من المسألة، تتحول الاتجاهات الماضوية (السلفية) إلى كساح حدي لعملية التقدم التاريخي واحتمالاتها من طرف، وكذلك - وهما المفارقة المدوية - لعملية استنقاذ النص نفسه من مآزقه التاريخي من طرف آخر. وعلى هذا الموال، يغدو «الاجتهاد» و«التأويل» مثلاً - وهما من الأدوات المنهجية المستخدمة في إطار إنتاج العلاقة بين النص والواقع وتصويبها وصبطها - شكلاً من أشكال «الانحراف» عن النص الديني، لاسبيل إلى القبول به. لماذا؟ لأن الواحد منهما (وهو هنا في هذا السياق التأويل) يُنظر إليه، في هذه الحال المفعمة بالتشنج، بعين الرية ومن حيث هو «قاصم الظهر» أو بمثابته «الصخرة العاتية التي تكسرت عليها وحدة الفكر الإسلامي»<sup>(1)</sup>.

أما استبدال عن مبدأ «التعددية المذهبية» فيصبح، والحال كذلك وبصيغة واحدة وصحة «لا تحتمل التأويل»: نمطاً من الفكر الإسلامي الأحادي البعد، والقائم على شرط إلغاء كل ما من شأنه أن يقود إلى احتمالات ظهور اجتهادات وتأويلات يمكن أن تفضي إلى «قراءات» جديدة للنص «الأصلي». وفي هذه الحال، غالباً ما يترفق الاستبداد بالرأي والمصادرة على الرأي الآخر، وربما القمع والتصفية الجسدية بمحاولة تعميم الجهل والجهالة والتزمت والتخلف العقلي إلخ.. وقد قدم السبوطي صورة بليغة عن مثل واقع الحال هذا، حيث كتب - على صعيد الاجتهاد - أنه كان هنالك

«مَنْ إذا سمع بذكر الاجتهاد الذي هو من أكد فروض الشريعة، تعجب منه

---

(1) - محمد فحي الدين: الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 94.

وعده من المنكرات الفظيعة... الله أكبر!! نُر العلم وغزر الجهل»<sup>(1)</sup>.

ولا يستثنى من هذا الموقف الظلامي ما يظهر، كذلك، على صعيد الفكر الإسلامي، الذي أنتجته المذاهب الفقهية والفكرية النظرية المتعددة في التاريخ العربي الإسلامي. وحين يبلغ هذا النمط الديني الإسلامي تلك الدرجة الكبرى من المصادرة على «الرأي الآخر»، في الحقل الديني نفسه، فإنه يكون - في الوقت نفسه - قد وضع نصب عينيه المصادرة على «الآراء الأخرى» في الحقول المتصلة بالعلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية والفلسفية، وكذلك ما يتصل بالأنساق الإبداعية كالشعر والأدب والفن، وما يرتبط بها من مؤسسات ومؤسسات مهنية وسياسية وإبداعية وعلمية. يحدث ذلك باسم «أسلمة» هذه القطاعات، وضبطها بـ «أيدي إسلامية»<sup>(2)</sup>؛ ناهيك عن النظر إلى المؤمنين من أديان أخرى على أنهم «أهل ذمة» تخليقون بوضعهم موضع الحذر والشك والمراقبة. وبذلك، يكون مسك الختام» مثلاً في الإقرار بـ «إنتماء ديني مذهبي» واحد وحيد للأفراد والفئات ولطبقات واستعوب والأمم. ولاشك أن إنحمار ذلك يتطلب ممارسة القمع الديني والسياسي وتعميمه في المجتمع، وتحويله إلى أداة حاسمة في الفعل الاجتماعي<sup>(3)</sup>.

ولعله من الهام، إلى درجة كبرى، الإشارة إلى أن النبي محمداً، في موقفه من الفكر والسوك السابقين عليه، لم يكن عديمياً ولا محايداً ولا عشوائياً. لقد وجد نفسه أمام مجموعة متعددة من العقائد وأنماط السلوك والتفكير، سواء منها التوحيدي اللاهوتي

---

(1) - مقدمة السيرطي لحاشيته على تفسير البيضاوي للسماة بواحد الإيثار وشواهد الأمكار - تحقيق وتقديم وتعليق عبد الإله بهاء، فصل من مجلة اللغة العربية بدمشق، مج 68، ج 4 تشرين الأول 1993، ص 695 - 696.  
(2) - أم الدعوة إلى رفض هذه المؤسسات والأنساق العلمية - الاجتماعية والإنسانية خصوصاً - كما جاء على لسان زين الدين أبي الفرج (وقد أتينا سابقاً على مقالته) - فتم تعد أمراً ممكناً ومن هنا، الدعوة الجديدة إلى «أسلمتها».

(3) - تشخيصاً لهذا الوضع في معظم مناطق المجتمع العربي، يكتب محمد حنا صادق أن شباب مصر في المرحلة الراهنة يُدفع دفعاً باتجاه أن تكون «الجماعة الوحيدة التي يستطيع الإلتقاء إليها هي الجماعات الدينية». (جريدة - الأهالي - القاهرة، في 25 أبريل 1990، ص 5).

أو الوثني أو الدهري، وكذلك سواء منها انماط السلوك البدوي أو المديني التجاري أو الرعاعي، بما انطوت عليه من فردية أو أنانية أو غيرية أو تعاضد اجتماعي قلبي الخ... وكاد عليه أن ينتجز عملية كبرى، تتمثل في إخضاع ذلك كله للضابط الإسلامي الجديد، ألاخذ - عبر ذلك - في التبلور والتعضي، بحيث يُقضي إلى غلط جديد من سلوك والفكير. وهو قد فعل ذلك من موقع وضعيته الاجتماعية المشخصة فاستبقى، مثلاً، «العُرف» و«التعاضد القبلي» و«تقديس الحجر الأسود» و«الختان» و«الحج» و«القول» - «عذاب القبر» الخ... لكنه فعل ذلك عبر إعادة النظر فيه وفي غيره وطبيعياً، وربما كذلك بنوياً، بحيث نطقت به مهمات ووظائف جديدة، تستجيب لمقتضيات الحال، المنطلقة من وضعيته الاجتماعية المشخصة تلك<sup>(١)</sup>.

وقد ترتب على ذلك أن تمكن محمد من الإجابة - على نحو ديني ضمني - عن مشكلة التواصل والتواصل فيما بين ماضيه وراهنه؛ مما عني، كذلك، أن ما قدمه الرسول للناس، قرآناً وحديثاً، كان مفهوماً في دوافعه الخفية والمعلنة، وفي مقاصده، وكذلك في أداة توصيله اللغوية. وهذا ما أفصى - في محصلة الموقف المشخص - إلى أن ما طرحه محمد لم يخرج، في حينه، عن احتمالات الراقع وإمكاناته وتوقعاته. ومن ثم وفي ضوء ذلك، لم يكن ذا معنى أن يحمد النبي نفسه أمام معضلات من النمط الإشكالي، على نحو ما يبرز - مثلاً - في التساؤل التالي: هل يقف النص (القرآني الحديثي) كإمام عملية التحويل الاجتماعي والأقوامي التوجيهي والسياسي والإيديولوجي؟ ذلك لأن المسألة سلكت مسارها ضمن سياقاتها المرجحة والمحتملة والممكنة وبمعزل عن تلك المباحكات بل على الصد منها؛ فحلت

(١) - يعتبر مونتغمري وات أن محمداً بذل جهداً هائلاً من أجل تعديل مثل وممارسات المجتمع البدوي... لتتناسب الحياة في المدينة بحلال حياته». (مونتغمري وات: الإسلام السياسي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 168، وكذلك ص 93 - 94) بيد أن الأمر، كما لاحظنا وكما سيأتي معنا لاحقاً، كان أكثر وأعمق بكثير من ذلك. فمحمداً أحصع الموروث - نكاد نقول - العالمي لاحتياجات مشروعه، وذلك بالصيغة الأكثر حضوراً وفعالية، في حيه، وهي «الصيغة الدينية» عموماً وإجمالاً، وبالخصوص الذخيرة المتاحة. ومن هنا - يقامر القول مرجحاً بأن الحركة الإسلامية الحمديدية كانت - باعتبار ما - ذات قاع عالمي ودات آفاق متنوعة.

- على هذه الطريق وبتلقائية منهجية عفوية وضمنية - مسائل أخرى كبرى، أهمها ما يندرج في جدليات الداخل والخارج، والبدال والمداول، والفكر (التصور أو الصورة أو الرمز) والواقع.

ومن هنا، يأتي رد الفعل على عملية التجميد والتصنيف تلك، في ضوء العودة إلى القرآن والسنة؛ إلى القرآن الذي يعلن عن «مشيئة إلهية» مستنكفة في جعل الناس جميعاً «أمة واحدة»؛ «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»؛ وإلى السنة، حيث يعلن «نبي الرحمة»، واضعاً يده على أن تعددية منابع الاقتداء والاهتداء تنأى من واقع الحال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» (1).

ويعقب على ذلك الحديث النبوي عبد الحلیم الحندي، في معرض حديثه عن ابن حنبل، وذلك من موقع التأكيد على معادلة الجوهر الثابت، ممثلاً بما جاء في كتب السنة، والظاهر المتحرك ممثلاً باجتهادات الفقهاء: «وما من مسألة إلا تكتم فيها الصحابة أو في نظائرها، فإذا اختلفوا اختار أقرب آرائهم للكتاب والسنة فإذا لم يتبين له الأقرب حكى الخلاف ولم يجزم فيه برأي واعتبرت الأقوال المتعددة أقوالاً في المذهب» (2).

وليلاحظ، هنا، أن «الخلاف» إذا ما استحکم بين المختلفين، يُقرّ به - فعلاً - بصيغة اعتبار الآراء المختلفة كلها آراء تمتلك شرعيتها النصية، التي تعكس - ضمناً أو بدلالة مسكوت عنها - اختلاف النظر إلى المشكلات والوقائع والمعطيات المختلف فيها وحولها. ومن ثم، فإن اتاحة النظر لـ «الاجتهاد» قد يفسح الطريق أمام نشوء قراءة أو قراءات بإمكانها أن تجيب عن «الجديد» على صعيد الواقع الاجتماعي الشخص. ويكون من شأنه ذلك، إن تم، أن يعيد للنص حضوره في حياة المؤمنين. ومن هنا، كان ضرورياً أن يكون من يتصدى لهذه المهمة من

(1) - ضمن: عبد الحلیم الحندي - الشريعة الإسلامية، دار المعارف بمصر 1978، ص 50.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة دلتها.

اجتهدين ضليعا في شؤون الناس المحددة الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية الخ... أي أن يكون ذا حسن عميق بواقعهم ومشكلاته النوعية التي لا يمكن استساط أجوبة عليها هكذا من النص لمجرد كونه «نصاً مقدساً». وهذا بدوره، يعني أن من أطلق عليه الرسول محمد «الروبيضة» لن يسهم إلا في تأزيم المشكلة، التي تحاصر لواقع والنص كليهما. فقد أورد الشاطبي حديثاً عن أبي هريرة، يحدد فيه الرسول ذلك النمط من الناس قائلًا: «قبل الساعة سنون خداعاً، يصدق فيهن الكاذب، ويكذب فيهن الصادق، ويخون فيهن الأمين، ويؤتمن الخائن، وينطق فيهن الروبيضة - قنوا: هو الرجل التفاهة الحقيق في أمور العامة» (1).

وبذلك، غدا من التفاهة بمكان أن يدعي «مدّع» عما يشكك في ذلك. في هذه الحال، يتحول قول هذا المدعي إلى عبء على النص والواقع كليهما. وهذا ينطبق على من أعلن أن الاسلام أتى متكاملًا نهائيًا «على وجه التفصيل في مسائل الاعتقادات والعبادات، وعلى وجه كلي تمكّن أن يستبسط منه كل جزئي مما يلائم كل زمان ومكان فيما يحتاجه العباد من مسائل المعاملات» (2).

نعم، كل شيء، بما في ذلك «المعاملات» التي يعاملها حل الفقهاء عادة بمزيد من حذر والتدقيق، يشتق من نصوص أتت في القرن السابع لتتطبق على كس الأزمنة والأمكنة. إن هذا الهوس الميتافيزيقي - اللاتاريخي يظهر فيما كتبه عبد الحليم الجدي - الذي عرفناه من قبل أكثر توارناً على الصعيد التاريخي - بخصوص كتاب البخاري (صحيح البخاري). فهو يرى «أن فحوى الأحاديث الواردة فيه موجه لوجود البشري كله في عصوره كلها. والمعاني الخالدة تنشطر من العصور المتعاقبة الفهم الذي يقود خطاها في أطوارها لتلتزم جادة الاسلام» (3).

\* \* \*

(1) - الاعتصام لشاطبي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 174 - 174.

(2) - محمود العثمان: باب المدع (ضمن نشرة بعوال، الوحي - العدد 7 شباط 1926، ص 220).

(3) - عبد الحليم الجدي: الشريعة الاسلامية - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 46.

في ضوء ما سبق ومن موقع النظر إليه كأطروحة أولية حول تناول النص القرآني الحديثي من داخل الإسلام والتاريخ الإسلامي (العربي)، أي غير ما تحقق من «نشاط قرائي إسلامي» له، تواجهنا - الآن - مسألة متممة وذات طرافة فائقة، إصاصة إلى أن تناولها من قبل الباحثين والمؤرخين يمثل، هو نفسه، أفقاً مفتوحاً؛ تلك هي مسألة الصيغ والأشكال المحتملة لـ «عملية الاعتراق»، التي تمت والتي ما تزال - كلاً أو جزءاً - ممكنة ومحتملة على صعيد النص الإسلامي الأصلي (القرآني الحديثي). فكما يتضح من ملاحقة التحولات والتغيرات الشديدة التسرع والتعقيد، التي طرأت على هذا النص في التاريخ العربي الإسلامي - خصوصاً مع القرن الثالث الهجري الذي انطلقت منه حركة التدوين -، يمكن تسجيل الملاحظة التالية؛ تلك هي أن ذلك النص كان، في أحوال نموذجية كثيرة جداً، قد دلل على أنه يجسد بنية مفتوحة ومهياة لأن تتحول، على أيدي مَنْ يملك «مفاتيحها الشرعية»، إلى قراءة، أي مادة طيبة ومرنة لاحتياجات شروط اجتماعية ما قد تكون متباينة تماماً عن شروط اجتماعية أخرى كانت هذه المادة نفسها قد استجابت لها أيضاً، في حينه؛ أو أن تتحول إلى مثل هذه المادة الطيبة المرنة مع مصالح فئوية أو طبقية أو إثنية مختلفة ضمن شروط اجتماعية واحدة. فكأنما نحن، هنا، حيال حركة اجتماعية وتاريخية وتراثية واسعة النطاق، بأوجهها وحقوقها وتحولاتها ومكاسبها وتخاذلاتها، تُقدم إلينا من موقع أنها تستمد مشروعية وجودها هذا في نص «ينتمي إلى السماء».

و تلك المسألة مثلت واحدة من أكبر قنوات حركة التنوير المساواتية، في التاريخ العربي الإسلامي؛ ذلك لأنها قدمت للذين عاشوا في هوامش هذا تاريخ ما يمسحهم من حوافر إيديولوجية أخلاقية وسيكولوجية في وجودهم الاجتماعي، كما في صراعهم الخفي والمعلن مع من تصدر ذلك التاريخ. أما هؤلاء (المتصدرون) وإن كانوا، أيضاً، قد بحثوا عن مسوغات لوجودهم الاجتماعي وصراعهم الخفي والمعبر ضد أولئك في مطاوعة النص الديني ومرونته، فإنهم - بالأساس - كانوا قد انطلقوا

من وجودهم المادي المهمين ممثلاً في الهيمنة الاقتصادية، وكذلك من نضمهم السياسية، وربما كذلك من منظوماتهم الذهنية الدينية. وفي كلتا الحالتين، لم يكن النص المعني هو الذي يمنح الفريقين مفاتيح وجودهم الاجتماعي وخصائصه، وإنما كان هذا الأخير هو «سيد الموقف»، بحيث يُنظر إليه (بوصفه الحامل لإجماعي لكلا الفريقين) بمثابة الحافر الكبير الكامن وراء إنتاج قراءتين للنص «الديني المقدس» لواحد؛ أو لنقل، إنه هو الذي ضبط مدى التحرك العام لتبنيك القراءتين (التصورين) للعالم من منطلق نصي واحد. وبذلك، كان على ذلك النص أن يعلن بلسانيّ فريقين كليهما أنه بقدر ما يؤكد على «انتمائه إلى السماء»، ينبغي عليه أن يلتصق بالأرض التصاقاً كثيفاً ومشخصاً؛ محققاً - بذلك - عملية تجادر بين المطلق والزمني، والغبي والانساني، والروحي والتاريخ<sup>(١)</sup>.

ولا يصح، تاريخياً ولا بنوياً ووظيفياً، على الصعيد القرآني الحديثي، أن نختزل الحركة التاريخية بذنبك الفريقين، كما لا يصح أن نلخص النشاط القرآني لنص الديني لمعني ينسقين اثنين؛ وإن كنا نرى في هذين الأخيرين وفي الفريقين نقابيين وراءهما محورين كبيرين من محاور التاريخ الثقافي الأيديولوجي والاجتماعي عربياً إسلامياً. وقمين بنا أن نلفت الانتباه إلى أن بحثاً منطلقاً من شرائط البحث النصي العلمي، يقتضي النظر إلى النص القرآني الحديثي بمثابة نصاً قابلاً للبحث باتجاهات بحثية متعددة تعدّد الأنساق المعرفية العلمية، على هذا الصعيد، كنظرية النص ونظرية التراث، وعلم تاريخ الدين وعلم اجتماع الدين، وعلم مقارنة الأديان وعلم الأنثروبولوجيا (الإناسة). وإذا كان النص المذكور يمتلك من الحساسية والخصوصية الدينية والتاريخية والتراثية واللغوية ما قد يجعل منه حالة متفردة في التاريخ والتراث العربيين، كما في المرحلة المعاصرة، فإنه - بصفته هذه المركبة - يطرح على الباحثين مهمات نوعية معقدة، على الأقل بغية وضع اليد على بعض المداخل المنهجية

(١) - قارن : جاك بيرك - فيما كنت أعيد قراءة القرآن، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 34

والتاريخية والتراثية، التي قد تقود إلى نواظمه وضوابطه، على نحو مُقنُون أوي.

ونشر، هنا، إلى أن النقاط المفصلية، التي حسدت اتجاهات النفاذ إلى هذا النص والإحاطة بنيته واختراقها، سبتعين علينا أن نستكشف أوجهها، أو حل أوجهها، واحتمالات تموضعها وتشخصها وتخصصها، ضمن المراحل المتعاقبة والمتداخلة في التاريخ العربي الإسلامي. وسنلج، في ذلك، على الناتج السيوي أكثر من التمرحل التاريخي؛ وذلك لأن الأول يستجيب لخصوصية هذا المبحث أولاً، ولأننا سلج على ذلك الوجه الآخر في مباحث لاحقة من هذا الكتاب ثانياً. ويمكن القول بأن تلك النقاط المفصلية هي - في واحد من اعتباراتها الرئيسة - سمات كبرى للنص القرآني (والحديثي)، ليس بمتسع أي باحث في الإسلاميات البحث فيه، دون أن يضعها في الحسبان، على نحو من الأنحاء. بل لعنا نشر إلى أن بحث في السمات المذكورة، التي علينا في الفصول التالية أن نتبينها في حقل النص القرآني الحديثي وأن نتبين الحدود القائمة فيما بينها، لن نكون قادرين على انجازها معز عن استخراج السياق التاريخي والتراثي له، وإن بحدود أولية عمومية.

وقد يعين علينا القول بأن بحثنا هذا في «السمات» الكبرى المعبية للنص القرآني (والحديثي)، يمتلك مسوغه البحثي المعرفي بالقدر الذي يسمح له أن يمضي قدماً في اتجاه تقصي ما وضعناه هدفاً استراتيجياً له، وهو بنية النص المذكور (مع ما يتممه على صعيد النص الحديثي)، والاحتمالات القرائية، التي أنتجت فعلياً وواقعياً في ضوءها؛ وذلك على سبيل الاستلزام التراثي أو التبعي التاريخي أو العزل التاريخي ومن موقع الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي عاش منتجوها في كنفها. أما بفتنا اسطر إلى ذلك، فيأتي من أن بعض الكتاب الإسلاميين يرون أن موضوع «لسمات الكبرى» للنص القرآني مسألة زائفة طرحت منذ عهد قديم ولا جديد فيها، ولا يوجد من ثم ما يدعو إلى البحث فيها؛ فهي «سمات» أو «خصائص» متخيلة من قِبل «محرّفين» أو خصوم يرون أنه يمكن في ضوءها قراءة القرآن. بيد أن هذه «القراءة» إن تمت، فإنها - والحال كذلك وبحسب البعض المذكور - ستكون قراءة



للقرآن من خارجه، وبعيداً عن بنيته «الالهية الحقيقية». ويتابع ذلك البعض معلناً أن النص القرآني نص مباشر يقوم على لغة واضحة كل الوصوح لا سبيل إلى التمييز فيها بين «ظاهر وباطن» و«متشابه ومحكم» و«واضح وملتبس» وبجازي وحقيقي، أي بين ما هو «واضح وبين ما هو قابل للتأويل» الخ.<sup>(١)</sup>

إن «البنية» و«القراءة» تبرزان - في هذا المبحث - بمشابهتهما مفهومين مركزيين متضايقين. فليست «القراءة» في بنية النص القرآني الحديثي وحدها هي التي تبحث عن مسوغ لها في تلك «البنية»؛ بل إن هذه الأخيرة - في حال النظر إليها متموضعة اجتماعياً بشرياً - تجد نفسها، كذلك، مدعوة إلى أن تجد مسوغاً لها في «قراءة» أو «قراءات» المعنية، أي في عملية التغير التي تطرأ عليها (على البنية)، والتي تجد التعبير عنها في تلك «القراءات»، بوصفها تجسداً حيوية الموقف وقابليته للتجاوز والاستجابة لتغير التاريخي؛ وخصوصاً حين يلح على أن البنية المعنية «صالحة لكل زمان ومكان» وحائزة - من ثم - على إمكانية التشخص المطرد<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا، لم نعد ننظر إلى بنية النص القرآني الحديثي - في هذا الموضع - على أنها وثيقة تاريخية تحتفظ بخصائصها كامنة، وإنما من حيث هي صيغة ذهنية مفتوحة، أي - هنا - من حيث هي تبين تراثي مطرد. ومع ذلك، فهي (أي البنية) تظل تحتفظ بحد ما من الاستقرار أو الثبات النسبي، بالقياس إلى «القراءة» أو «لقراءات»، التي تنطلق منها؛ مما يعني أن هذا المعطى لا نخولنا بالتحدث عن «مطلق ثابت» يمثل بـ «البنية»، و«نسبي متغير» متمثل بـ «القراءة». أصف بـ ذلك أن «البنية»، التي لا يمكن استيعابها من موقع البنيانية Structuralism، أي منتزعة من سياقاتها التاريخي والاجتماعي والتراثي، هي ذاتها مفتوحة، كما هو

---

(١) - ظهر مثل هذا الرأي على لسان أحد الكتاب الإسلاميين وخطباء المساجد، وهو مصطفى النعا (عُد إلى ذلك في أعماله - ردة «التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر» - المعطيات المقدمة - نقلاً).

(٢) - إن هذا الأمر يقدو أكثر معاصرة، إذا ما أخذنا بفكرة جاك بورك (حينما كنت أعيد قراءة القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19) القائلة بأن «من ملامح الأسلوب القرآني.. البنية تنافس البنية».

الحسن على صعيد «القراءة». والأمر نفسه يتصل بالنية والقراءة كلتيهما في ضوء «الثبات النسبي». فهاتان كلتاهما تمتلكان طابع الثبات النسبي، وإن كان ذلك - على صعيد البنية - أظهر وأكثر حضوراً.

ويلاحظ أن بنية النص القرآني الحديثي أفصححت عن نفسها بصيغ القراءات، التي أفضت إليها، بتوسط الوضعيات الاجتماعية المشخصة المطابقة، بمشابهة حوامل اجتماعية لها. وحدير بالتنويه إلى أن عمله الإفصاح المذكورة كانت تتم عبر ما اعتُبر (ويعتبر) سمات أو خصائص للبنية المعنية؛ مما يتضمن القول بأن زاوية النظر إلى هذه السمات أو الخصائص لم تكن ذات بعد واحد، وبأنها - من ثم - لم تكن محددة نهائياً وقطعياً وعلى نحو مسبق في أنظار مَنْ أبحروا القراءات التي وردتنا. وبذلك، إذا كنا - في هذا المبحث - قد حددنا «السمات» النصية، لقرآنية الحديثية، بمجموعة حاولنا ضبطها وتقعيدها اصطلاحياً منطقياً، فإننا فعلنا ذلك من باب نمذجة الموقف، ليس إلّا. وهذا من شأنه الإقرار بأن حديثنا، هنا، عن مثل تلك السمات، لا يمكن أن يستنفد القول بسمات أخرى للنص المعني، يتبينها الباحث، في ضوء أو آخر.

وترز - في هذا السياق - امكانية التمييز النسبي بين مقولتي «السمة» و«النمط». ويمكن لقول، على هذا الصعيد وعلى نحو أولي، هنا، بأن المقولة الثانية (النمط) أكثر شمولاً من مقولة «السمة». وإذا كنا قد قدمنا الأولى (السمة) على أنها أحد التحديدات الخصوصية للنص القرآني الحديثي؛ فإن الثاني (النمط) يقدم في شخصه تحديداً تنميطياً له، كأن يكون نصاً معلماً أو نصاً غائباً أو مغيباً أو احتمالياً الخ... وسوف تتبين الحدودى التنهيجية لهذا التحديد، في حقل البحث في مسألة «الاحترقات المتية» لنص القرآني الحديثي؛ حيث إننا سنواجه مثل التساؤل التالي: هل من المسوغ تاريخياً وبنوياً قرآنياً أن نتكلم عن نص قرآني (ناهيك عن الكلام عن نص حديثي) غائب أو مغيب أو احتمالي قابع وراء هذا النص المعلن (مصحف عثمان)؟!

\* \* \*

إذا كنا نتحدث عن نص قرآني بقف أمام إشكالية البنية والقراءة، بنيتة  
واقراءة المنتجة عنها، فإنما نكون قد انطلقنا من مفهوم محدد للنص القرآني. أما  
هذا الأخير فيظهر في حالتين أفضت الأولى منهما إلى الأخرى. الحالة الأولى هي  
حالة استفظ بالكلام القرآني من قبل النبي محمد وعملية تحول هذا الكلام المدق  
شعباً إلى صيغة مكتوبة عبر إملائه على «كتاب الوحي». أما الحالة الثانية فتتجسد  
في تلك الصيغة المكتوبة، الناجزة بصفتها هذه. وهذا من شأنه القول بأن «النص»  
لا يقتصر على الصيغة المنصصة كتابةً، بل هو يشمل - كذلك - على كل صيغ  
التموضع الكلامي اللفظي، مما يسوغ التحدث عن ثقافة غير مكتوبة - وهي هنا  
نص لا كتابي -، وثقافة مكتوبة - وهي هنا نص كتابي -.

ورداً كان الأمر كذلك، لم يعد مما يعنينا - في هذا السياق - القول بأن «النص  
قرآني» هو فقط ذلك القسط المحدود منه، الذي يتعرف بأنه مالا يخرج عن الـ  
«مستغنى في التنزيل عن التفسير»<sup>(1)</sup>. وبهذا الاعتبار، فإننا ننظر إلى النص المذكور  
من موقع عملية تبينه وتصيره بنية ما محددة أطلقها محمد لفظاً ومعنى، ومن ثم من  
موقع كل ما أحاط بهذه العملية من ضبط وتنميط وتفقيه وتشكيل، وكذلك من  
اختراق أو اختزال أو تصحيف أو إتلاف الخ...

وفي مثل هذه الحال، تفصح «بنية» النص المعني عن نفسها بوصفها حالة  
خاضعة للتحول والتغير، وذلك قل أن تصل إلى صيغتها التي وصلت إليها  
واستقرت فيها وعليها في حدودها اللفظية التشكيلية. ويمكن القول بأن «لقراءة»  
يبرز دورها هنا، أي في حالة التحول والتغير تلك التي تخضع لها بنية النص، بمعنى  
أنها (أي القراءة) هي التي تتدخل في السياق المذكور عبر آلية كبرى تستخدمها  
فيه، من موقع «القارئ» المؤطر - أساساً - بالبعدين الأيديولوجي والمعرفي. أما  
عناصر هذه الآلة فنجدتها مشخصة، خصوصاً، فيما أطلقنا عليه «قانون الاختصار

(1) - الرسالة للإمام الشافعي - تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت، ص 14.

التاريخي التراثي» - وهو المتمحور بـ «التبني التاريخي» و«الاستلهام التراثي» و«العزل التاريخي»<sup>(1)</sup> - . وبحسب ذلك، قرئ القرآن ونُصص في ضوء الإمكانيات المعرفية التوثيقية والدلالية، وتحت وقع الهاجس أو الهاجس الإيديولوجية المطبقة، ولكن في كنفنا الحاليين من موقع ذلك «القانون». بمحاورة الثلاثة المحددة توّ واد ما أخذنا باعتبارنا ما أتينا عليه هنا في هذا المبحث وفي مواضع أخرى من كتابنا<sup>(2)</sup> في إطار ما نطلق عليه (جدليات الداخل والخارج، والتواصل والتفصل، والواقع والفكر، والدل والمندول، والنقد الداخلي والنقد الخارجي للتوثيق، والموضوعية والذنية، واللفظ والمعنى...) و(السياقات التاريخي، والاجتماعي، والبنوي للنص) و(جدليات البنيات المعنوية والخفية، والغائبة والمغيبة، والاحتمالية والتي في طور الاحتمال...)، أمكنت الوصول إلى ما نعتبره حاسماً في حقل البحث فيما نحن الآن بصدد.

ويجدر القول بأن هذا الذي تقدمه هنا حاسماً في الحقل المذكور وتحت الحجة الإصطلاحية «القراءة الجدلية المركبة»، لا يأتي عبثاً على «علم الرواية والدراية»، الذي طُبّق على دراسة «الحديث والقرآن» من موقع «سند النص ومثله»<sup>(3)</sup>، وإنما نرى فيه امتداداً له وتوسيعاً وتعميقاً وتطويراً. وهذا من شأنه الإلحاف على أن «القراءة» المذكورة إذ تهدف إلى تقصي «النص القرآني في مواجهة إشكالية البنية والقراءة»، فإنما تفعل ذلك بوعي منها بأنها لا تمثل بداية مطبقة على صعيد البحث المعني أولاً، وبأنها تحد مسوغها المعرفي في الاستجابة لجدلية المنهج والحدث البحثي ثانياً، تلك الجدلية التي بمقتضاها يستمد المنهج مسوغه ذاك عبر الاستجابة العلمية الفاعلة لذلك الحدث في خصوصيته وعموميته، محسب.

\* \* \*

(1) - عدّ إلى ذلك في كتابنا: من التراث إلى الثورة... المعطيات المقدمة سابقاً، الفصل الخاص بذلك  
(2) - انظر، إضافة إلى المرجع الأخير، كتاب الموسوم بـ «على طريق الوضوح للنتائج» - دار الفارابي بيروت 1989، خصوصاً منه ما جاء بعنوان (ملاحظات أولية حول منهج البحث التاريخي)، ص 247 - 258.  
(3) - يُراجع بخصوص ذلك: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 96 - 98.

والحق، إن القرآن هو واحد من النصوص الأكثر إثارة وتأثيراً في تباين البشرية، حتى الآن. فهو قد فرض نفسه على الجميع، على نحو أو آخر، مما جعل الكثير من هؤلاء يتصدون للبحث فيه نشأة وتأسيساً وتبلوراً وتحولاً، مما في ذلك تفحص مصادره التاريخية واستشراف آفاقه المستقبلية. وقد فعل هؤلاء ما فعلوا مصقون من مواقع منهجية ومعرفية واعتقادية متعددة ومتباينة، وكذلك آخرون في حين واحد أو آخر من المسائل والمشكلات القرآنية، التي كانت تفصح عن نفسها وتبرز في سياق التغيرات والتحولات، التي لحقت بالمجتمعات أو بالمجموعات البشرية المعنية، في مرحلة تاريخية أو أخرى.

ويمكن القول، بشيء من التعميم الحذر، بأن إثارة مشكلة أو أخرى من النصوص القرآنية (والحديثي) كانت - وما تزال - تتم استجابة لاحتياجات ومقتضيات المرحلة التاريخية المحيطة بها والمختقة لها، حتى لو ظهر الأمر، مثلاً في حالات معينة وعلى وجه أو آخر، على نحو ذاتي تعسفي واعتباطي. ولعلنا نشير إلى أن مشكلة النص المذكور، بنية وقراءة، هي مشكلة مركبة، وتميل - كذلك - إلى الشمول؛ مما يؤهلها لأن تكتسب طابع إشكالية عمومية وعمودجية للنص المعني. وقد لوحظ أن أحد السبل الرئيسة، المحتملة لضبط تلك الأخيرة صبغاً منطقياً وتاريخياً، قد يتمثل في التمييز بين فئتين من المقولات والبحث فيها، وهي «النص لاسلامي الأول - القرآن والحديث» و«الفكر الاسلامي» أولاً، و«النص الأصلي» و«النص الفرعي أو النصوص الفرعية» ثانياً. وفي سياق إنجاز تلك العملية، يتضح أن ما يميز المقولات المذكورة يكمن في أنها تقوم على علاقة متضايقة جدلياً، بحيث تعلن الواحدة منها عن نفسها في الحقل العمومي للأحريات. وفي كلتا الحالتين، انفراد المقولات المعنية واجتماعها، تظل مشروطة، بدرجة أو أخرى وبصيغة أو بأخرى، بالمقولة الشاملة المأثري عليها، مقولة «الوضعية الاجتماعية المشخصة».

ولما كانت المقولات السابقة تحوم حول الإشكالية المنوه بها للنص القرآني

(واحديني) دون التوغل في بنيتها الخصوصية (مكونة بذلك مداخل مبهجة ونظرية مساعدة في سبيل تحقيق ذلك)، فإن منظومة أخرى من المقولات تبرز - على هذا صعيد - تعبيراً مشخفاً عن تلك البنية. وهذه المقولات الأخيرة هي - في رقع الحال - حدود مقولاتية (والأصح لغوياً: مقولتية) لما أفصح عن نفسه كسمات رئيسة كبرى لبنية النص القرآني. أما هذه السمات فهي التالية، التي ستكون موضوع البحث في هذا الباب من مبحثنا:

- 1 - القرآن نص تهيمن فيه الإجمالية الكلية؛
- 2 - النص القرآني يقوم على مشكلية الناسخ والمنسوخ؛
- 3 - إحراق النص القرآني تأويلياً، أي احتماله وطواعيته للتأويل ودعوته إليه نصاً؛
- 4 - النص القرآني يقوم على مشكلية الباطن والظاهر: هو مخترق من هذه المشكلة مثناً، كما يدعو هو نفسه إليها نصاً؛
- 5 - القرآن ذو سياق تاريخي: أتى منجماً على امتداد ثلاث وعشرين سنة، وكذلك أفصح عن نفسه - باعتبار محدد سأتي عليه - بمثابة «كلام مخترق»؛
- 6 - قول البعض بتعرض القرآن، عبر عملية تنصيبه، لمحاولات الزيادة والإنقاص.

\* \* \*

إن بحثنا التالي سيتجه نحو الكشف عن البنية النصية القرآنية، بصيغة السمات المذكورة توأماً، أولاً، وعن آلية تكون القراءات الإسلامية اللاحقة، في ضوء العلاقة بينها وبين السمات المعنية، ثانياً. أما الشق الأول من البحث فيتصل بسؤال كبير وشامل، ضمن الحقل القرآني، هو التالي: كيف أفصح النص القرآني عن «نفسه»، أي عن «بنية» - في حال الإقرار بانجاز هذه العملية - وما هي الألفية التي جسدت عملية لافصاح إياها؟ لكن الشق الثاني ينحو نحو آخر، وإن ظل ذا علاقة بسابقه. فهو يتحدد بصيغة السؤال التالي: من أي موقع انطلقت عملية تأثر الفكر الإسلامي

اللاحق بالنص القرآني، ذلك الفكر السذي تبلور بصورة قراءات متعددة متنوعة اكتسبت تسميات ومصطلحات متنوعة (تفسيرات واجتهادات وتأويلات وتيارات ومدارس وفرق ومذاهب الخ..؟)

وبلاحظ أن للمسألة، هنا، مستويين اثنين هما «البنية» و«الفعل الوظيفي»، أي - في حال تشخيص ذلك وتعيينه - القرآن كما أنجز على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وأعوام أخرى تلت وتمت فيها عملية جمعه وتنصيبه أولاً، والمصائر التاريخية والثرثية التي طرأت عليه بفعل عمليات الاستلهاام والعزل والتبني، التي انطلقت باتجاهه في ظل وضعيات اجتماعية مشخصة لاحقة ثانياً. وستتاح لنا، لاحقاً، فرصة تبيان كيفية حدوث هذا الفعل الوظيفي وفق قانون «الإختيار التاريخي الثرثي»، الذي أتينا على ذكره، في سياق سابق.

وبهنا الآن إيضاح أن علاقة التأثير تلك تمت، أساساً، بين بنية وبنية، أي بين بنيتين متكافئتين، بحيث يمكن النظر إلى كل منهما من حيث هي أصل (وقد أتينا على ذلك في إطار آخر). إن القراءات الإسلامية المندرجة في حقل «فكر إسلامي» هي - في أساس الأمر - قراءات في الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي نشأت فيها وتبلورت وعبرت عنها بصيغ وأشكال واسعة التنوع. أما الفعل الوظيفي، لذي انطلق منها استلهاماً أو عزلاً أو تبنيّاً باتجاه النص القرآني (واحدثي)، فهو واحد من أفعال وظيفية أخرى انطلقت منها (أي من تلك الوصعيات) صوب نصوص أخرى، على نحو واع بذلك أو ضمناً. ويمكن ملاحظة أن عملية الانطلاق المذكورة تقود إلى استدماج نصوص متعددة ومتنوعة معروفاً وبيديولوجياً في خطاب واحد وفي بنية واحدة؛ مع أن ما يقدم بمنح شخصية نص واحد، هو القرآني. وعلى هذا النحو، تغيب (أكثر من تُغيب) حدود الضبط بينها في ذهني نقارئ والمتلقي. وهنا، نتحدث عن عملية قماء نصية من مقتضياتها نتائج جملة من الإلتباسات، التي تجعل نصاً يتحدث باسم نص آخر أو نصوص أخرى.

إن ذلك يشير إلى أن أصحاب القراءات، التي ستمرز لاحقاً باسم مذهب أو

آخر، إذ طرحوا خطابهم أو خطاباتهم الدينية، فإنهم - بذلك - كانوا يقدمون فيها نصوصاً في نص مهيمن، هو ذلك الذي تتحدد معالمه وحدوده في الوضعية الاجتماعية المشخصة، المنطلق منها صاحبه؛ مع الإضافة بأننا نعلن عن وجود تلك النصوص في النص المذكور، بمثابتها نسيجاً أو أسجة تجد توحيدها ووحدة غير القاتين الكبيرين المطلقتين من الوضعية المعنية، وهما المعرفية والايديولوجية.

إذاً، من هنا، كان حديراً بالتنبيه إلى أن الفعل الوظيفي المتجه من القراء إلى النص القرآني (والحديثي) لا يحسد حركة ذات بعد واحد وأفق واحد وسيع واحد. فالدائرة النصية أو النصوصية، التي ينطلق منها قارئ القرآن (والحديث)، تتسع عمقاً وسطحاً، كلما تعقدت واتسعت الوضعية الاجتماعية المشخصة المعنية سوسيوثقافياً واقتصادياً وسياسياً وإثنياً، وغيره. ولعلنا نشدد، هنا، على خمسة حقول تبرز فيها عملية التعقد والاتساع تلك، هي التالية:

1 - حقل تاريخي وتراثي زمني: تتزايد عملية التعقد والاتساع طرداً مع تزايد الابتعاد عن مرحلة أو عصر النص القرآني والحديثي، وكذلك مع اختلاف الحقب التاريخية لشعب أو لعدة شعوب وتنوعها(1)؛

2 - حقل سوسيوثقافي: تتسارع وتزيد عملية التعقد والاتساع طرداً مع الابتعاد عن المجتمع العربي الإسلامي الباكر، ومع التوغل في أنماط اجتماعية اقتصادية وسياسية، أكثر تركيياً(2)، وفي منظومات ثقافية اجتماعية أكثر خصباً أو أقل؛

---

(1) - قد تشير في قول ابن عباس التالي ما يحيل إلى هذا الحقل التاريخي والتراثي الزمني: «إن الله استبطأ قلوب المؤمنين فعاتبهم على رأس ثلاث عشرة من نزول القرآن فقال ألم بأن.. للذين آمنوا أن تخضع قلوبهم...» ذكر الله.. (وما نزل من الحق) يعني القرآن.. (فطأ عليهم الأمد) أي الزمان الذي بينهم وبين أنبيائهم (ففسدت قلوبهم). فضل عدم السلف على الخلف نزل الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين بن أحمد رجب الحنبلي - ص 22، الحاشية رقم (1) بنظم إبراهيم حسن الأنباي الشافعي، للمعطيات المقدمة سابقاً.

(2) - ويمكن أن يرى في عنوان الفصل الذي يفتح به ابن قيم الجوزية كتابه (أعلام الموقعين) تعبيراً عن الإقرار بوجود هذا الحقل وعن ضرورة مراعاته؛ وهو: «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنسب والعوائد».



وهذا ما تحدث عنه الشافعي في إطار «اختلاف أهل الأمصار»؛

3 - حقل إثنى: تكتسب عملية التعقد والإتساع أبعاداً وأسيفة نوعية أكثر وأشمل مع دخول جماعات غير عربية في الإسلام؛

4 - حقل جغرافي مكاني: كلما ازداد البعد الجغرافي المكاني عن المنهج الإسلامي لأول (مكة ويشرب خصوصاً والخجاء عموماً) أو التمايز الجغرافي المكاني عنه، تسارعت وتائر عملية التعقد والإتساع والتشوع في الأنماط البيئية الطبيعية والاجتماعية الطبيعية، وما يترتب عليها من اتساح لأنماط متنوعة من السوك والسيكولوجيا، وغيره؛

5 - حقل جغرافي سوسيو اقتصادي: تتباين أنماط العلاقات البشرية المادية والمكرية والروحية مع تباين الحقول الجغرافية السوسيو اقتصادية (مدينة وبدو وقرية وجزيرة وصحراء الخ...)؛ ولعل ابن خلدون أن يكون، حتى حينه، أبرز من تحدث عن هذا الحقل.

إن ذلك، مجتمعاً، يشير إلى أنه لا يمكن التحدث عن تصورات دينية مجردة، عسى نحو كلي، إلا في حالات البحث العلمي<sup>(1)</sup>. ومن شأن ذلك أن يفضي إلى أن هذه الحقول الخمسة (وغيرها المحتمل مما لم يذكره مثل الحقل الجنسي - رجال ونساء، والحقل الحيلي - شباب وكهول وشيوخ) تتحكم في عملية المساءلة، لا نقول الإيجابية والسلبية، وإنما نقول، المساءلة على نحو ما بين منتجتي القراءات الإسلامية من طرف، والنص القرآني (والحديثي) من طرف آخر. من هنا، سنلاحظ أن السمات، المأثري على ذكرها

---

(1) - بعد أخذ هذه الفكرة بعين الاعتبار، يمكن القول بأن «الديانات لا تتعادل ولا تتساوى (وأنها) تختلف تاريخياً ونسبياً، كما في علاقاتها بالاجتماعي». (من نص مقابلة مع العالم الإسلامي - الأنثولوجي Marc Ange نشرت في مجلة المعرفة - دمشق، عدد حزيران 1991، ص 206). ويعلن العالم المذكور على الصفحة ذاتها وفي إصار ما يسميه المجتمعات التمنية) أنه «لا يوجد في هذه المجتمعات لقطاع بين الدين والثقافة والاجتماعي، (ومن ثم) يوجد هنا، بالمعنى الثقافي لا السياسي، نوع من الكلانية. لا يكون الأمر كذلك لو أن المؤسسة المسيحية وجدت بطريقة مستقلة»، أي بطريقة تستلزم شروطاً خصوصية متعددة. وقد نرى أن «الدين الإسلامي»، والقرآن في خلفيته، لم يكن بعيداً عما أطلق عليه مار أوجيه «المجتمعات التمنية».

للنص المذكور، مثلت - في أحد اعتبارات الموقف الرئيسة - مشاجب علق عليها أولئك المتحجرون مشكلات وضعياتهم الاجتماعية المشخصة المعيشة، وحلودها وأدفعها معروبة والإيسيرولوجية؛ كما جسدت - في واحد آخر من تلك الإعتبارات - أقية وظيفية، أسهمت في بلورة تلك المشكلات وفي تكريسها دينياً، بحيث إن أولئك المتحجين مسحوا مشكلاتهم المذكورة - وها طرافة الموقف وخصوصيته - شخصية دينية (قرآنية حديثة) بدت وكأنها تحتزل شخصيتها تلك الحقيقية المجتمعية وتجبها. وهذا ما يعبر - في أحد تجسباته الكبرى - عن الخطاب الديني، الذي يظهر بصيغة قرآنية من الصيغ الكثيرة التي ظهرت في التاريخ العربي الاسلامي، أو الاسلامي عموماً.

من هنا وفي ضوءه، نطلق باتجاه البحث في السمات القرآنية (والحديثية باعتبار م)، احادة أنفاً. وإذا كنا حددنا عنوان المسألة على النحو التالي: النص القرآني أمم إشكالية البنية والقراءة؛ فذلك لانطلاقنا مما أوضحناه في نطاق لعلاقة بين هذين المريقين، أي بمعنى أن تلك البنية لا تستحدث هذه القراءة، ولا تنوب عنها (فهي تتكسم بلغة الرجال)، وأن هذه الأخيرة لا تستمد مقوماتها اوجودية (اسنوية، هنا) من تلك؛ إن العلاقة بين المريقين هي بمثابة علاقة بين مستويين ذوي نسيجين متميزين نوعياً (بيوياً) وحائزين على استقلاليتهما الضروريتين، كي تكونا ماهما عليه. أما الحسور التي تقوم بينهما، فإنها تنطلق، أولاً وأساساً، من موقع القراءة، حيث تشخص استلهاماً أو عزلاً أو تبنياً، أو ما يدخل في هذا نقيس؛ مع الإقرار بدور فاعل لما تنجزه البنية (أي النص القرآني الحديثي)، على نحو ما أوضحنا سابقاً بصيغة «التناس». وقد يشار إلى أن عملية التشخص تلك، بصيغ الاستلهام والعزل والتبني، يهدف منها إلى استخلاص مسوغات نصبة «شرعية» لقراءات هي، في عمقها، قراءات بنت عصرها (أو عصورها). وعلى هذا، فـ «قراءة» ما له «نية» النص القرآني هي - بمعنى دلالي - فعل قرائي باتجاه العصر، الذي تنطلق منه القراءة المعنية. ومن ثم، فهذه الأخيرة تستمد مشروعيتها الاجتماعية من الواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة) أولاً، كما تستمد شرعيتها

النصية من النص القرآني ثانياً. ومن ثم، فإن فهم «القراءة» إياها على أنها «دسيسة» أو «مؤامرة» ضد الإسلام والمسلمين، يحيل إلى التنكر لواقع الحال في التاريخ الإسلامي من طرف، وإلى قصور معرفي فلسفي وسوسولوجي في إدراك جمعية المركبة والمعقدة القائمة بين الإنسان ككائن اجتماعي مشخص وفكر الذي يواجهه على نحو من الأنحاء من طرف آخر (1).

وقد شغلت الاتهامات التي وجهها فقهاء وكلاميون ومفسرون بعضهم بعض حيناً ملحوظاً في التاريخ الإسلامي الفكري، ومن ضمنه حقبة العربية. ومنه من الهام أن نشير إلى أن ذلك حسد حالة من حالات الخصومات والصراعات لايدولوجية، التي لم تفتقد دلالاتها ومؤشراتها السوسيوثقافية والاجتماعية وغيرها مما أفصح عن نفسه عبر حوامله الاجتماعية البشرية. وإذا كان محمد سعيد رمضان البوطي، في مقالته حول «الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة»، قد اطلق من إدانة ذات بعد سياسي وايدولوجي (إعتقادي)، فإن آخرين اتسمت إداناتهم بعضهم لبعض بكونها انطلقت من معجمية أخلاقية غبية بعبارات قذحية تشيعية وبصيغ شخصية (2). ويبقى - إلى ذلك ومن موقعه - أن يتقصى الباحث المدقق ما وراء الخطاب بينيته المعلنة (السطحية)، متوعلاً باتجاه البنية المسكوت عنها (لعميقة الخفية)؛ مستخدماً - في سبيل ذلك - ما تحقق على أصعدة دراسة البصوص ذات

(1) - يظهر أحد نماذج هذا «الفهم للقراءة» في مقالة كتبها محمد سعيد رمضان البوطي حول كتاب محمد شحرور «الكتاب والقرآن. قراءة معاصرة» بعنوان يشي بهوية هذا النموذج. وهو «الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة»، نشر في مجلة «بهج الإسلام» كانون الثاني، 1990، وبعض النظر عن صحة أو خطأ ما جاء في كتاب محمد شحرور من وجهة نظر البوطي، فإن النظر إلى مفهوم «قراءة معاصرة» كمؤامرة «يهودية أو تركية أو روسية الخ...» يُلغى حركة التاريخ وحركة التواصل والتماثل مع النصوص الدينية وغيرها.

(2) - من ذلك ما يقدمه الشاذلي في الاعتصام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 239، على نحو مايلي: «رؤي عن اسمعيل بن علي، قال: حدثني اليسع، قال: تكلم واصل بن عطاء يوماً - يعني المعري - فقال عمرو بن عيسى ألا تسمعون؟ ما كلام الحسن وابن سيرين. عندما تسمعون - إلاخرقة حيض ملقاة. روى أن رعيب من رعياء أهل الدعة كان يريد مغنيل الكلام على الفقه، فكان يقول: إن علم الشافعي وأبي حنيفة، جملته لا يخرج من سروريل مرّة». ويهي الشاذلي بيانه ذاك مغنياً، حيث يقول ما يضيف إلى ذلك بعداً آخر ثالثاً من أبعاد مفهوم «القراءة»: «هذا كلام هؤلاء الرافعين، قاتلهم الله».

الأساق المتعددة (نص تاريخي وآخر ديني وثالث سياسي ورابع حملي الخ...)، وكذلك ذات الأنماط المتنوعة (نص معلن - منيسط وآخر مغيب - مركب وثالث احتمالي الخ...).

بذلك كله وعبر تعميق أوجهه واحتمالاته البحثية، يمكن تفكيك ما نواجهه من مثل الخصومات والصراعات والانتهاكات المأتي على ذكرها، ونحوها - بمعنى إعادة كتابتها - إلى نصوص تمتلك شرعيتها النصية واتساقها المنطقي ومشروعيتها الاجتماعية المشخصة.

### - 3 -

#### «النص الإسلامي الأول» و«الفكر الإسلامي»

من الأهمية بمكان - بعد ما تعرضنا للمسائل السابقة - أن ننظر إلى النص الديني الإسلامي عموماً، بثابته وضعاً مطرداً في عملية التنشئة، ومن ثم في عملية التركيب والتعقد. إذ إن من شأن ذلك أن يقود إلى التنبيه لمسألة ذات حساسية دينية عقيدية وأخرى منهجية، على صعيد خصوصية التاريخ العربي الإسلامي بصورة عامة، ومن ضمنه الفكر الذي نشأ هناك بمختلف أنساقه واتجاهاته؛ تلك هي لتمييز بين «النص الإسلامي الأول - الأصلي» من طرف، و«الفكر الإسلامي - الفرع» من طرف آخر؛ مع الإشارة إلى أننا نعني بـ «النص الأول - الأصلي» القرآن والحديث كيهما. وإذا تمعنا في الخصائص، التي تميز هذا الأخير (الحديث) عن ذاك (القرآن)، فلعلنا نقول بأنها تتمثل خصوصاً في ظروف ولادتهما المختلفتين. ونقصه بذلك أن المسألة طُرحت من موقع أن الظروف «الوحيية - الاستثنائية» كانت مهاد القرآن، في حين أن الظروف «البشرية - الاعتيادية» مثلت حاضنة الحديث. أما ظروف الأول فتتجسد في أحوال نفسية وعاطفية منعمة بالقلق والتوتر ولشدة، غالباً. وبتعبير النبي محمد (ع)، رداً على السؤال الذي وجه إليه:

«كيف يأتيك الوحي؟... (أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس. وهو أشده عني). فيفصم عني، وقد وعيت ما قال. وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما أقول) قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه؛ وإن جبينه ليتفصد عرقاً»<sup>(1)</sup>.

وهذا يشير إلى أن النص القرآني يمتلك من التركيز والتوتر الذهني والعاطفي ما

---

(1) - الإمام مالك بن أنس: الموطأ - في سبعة أجزاء - الجزء الثاني، صححه ورقمه ومهرج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، ضمن: كتاب الشعب، القاهرة 1969، ص 143.

يجعله مشروطاً بعملية معقدة وطويلة وخفية، غالباً، من التأمل والتبصر. أما النص الحديثي فيتمثل بكونه وليد وضعية نفسية وعاطفية منبسطة، هي أميل إلى «المكاشفة» منها إلى «المباطنة». ومع ذلك، تتعدد بين النسقين المذكورين من العلاقات ما يجعلهما يحذران من مصدر عقيدي واحد ويتحان منه، بالإعتبار الوظيفي الدلالي. وقد لاحظ بعض الكتاب الإسلاميين ذلك، فأروا أنه يعود إلى أن القرآن والحديث كيهما (وليس لقرآن فحسب) يرتدان إلى مصدر «الوحي» - وقد أتينا على هذه الفكرة في سياق آخر سابق - . وإذا كان هنالك من اختلاف بينهما، فإن هذا الأخير هو - بحسب الفقهاء - لذي يرون أن القرآن معنى ولفظاً مصدره الوحي الإلهي - أمر ينحصر في أن السنة «وحي ينزل به جبريل بالمعنى دون اللفظ» (1) .

ولعل هذا النظر للمسألة ينطلق من مثل الحديث التالي، الذي يرى في لقرآن والحديث النبوي خصوصاً والسنة على نحو العموم أمراً اعتقادياً واحداً، بنية ومصدراً: «ألا واني أوتيت القرآن ومثله معه» (2) .

ولسنا، هنا، نعرض البحث المفصل في التطابق والتمايز بين القرآن والحديث، وإنما يمكننا - من موقع ما أشرنا إليه - أن نطلق باتجاه الأطروحة التالية، وهي أن ما يصابق بينهما، يتيح لنا أن نرى فيهما نصاً واحداً بنسقين أو بوجهين اثنين، بالإعتبار المذكور آنفاً، نعني الوظيفي الدلالي؛ خصوصاً وأن الزمن التاريخي لكليهما ينحصر في حياة محمد العقيدية، أي من بداية دعوته حتى وفاته. وهذا بدوره، يجعلنا نحويين بأن نضع ذلك النص الواحد مقابل ما سيتكون لاحقاً ويتطور تحت عبارة «الفكر الإسلامي» (3) .

(1) - عبد المجيد محمود: في علوم القرآن - ط1، مطبعة دار البيان، القاهرة 1975، ص 23.

(2) - روه - بو راود وغيره بسند صحيح. انظر مع المقارنة: عبد الرحمن عبد الخالق - الأصول بعسمة لدعوة اسلامية، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19.

(3) - يتحدث محمد أركون عما يطلق عليه «الواقعة القرآنية» و«الواقعة الإسلامية»، تمييزاً لقرآن عن «الفكر الإسلامي» الذي تكون لاحقاً. (انظر: محمد أركون - كيف الكلام عن الإسلام اليوم - ضمن «الإسلام، لأمس وغداً»، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 105).

فمن موقع المقابلة بين الطرفين المعينين، تتاح لنا إمكانية اكتشاف الحلقات المتعاقبة و لتداخلها لعملية التحول، التي لحقت بالنص الاسلامي الأول واختزنته من مدائح الوضعيات الاجتماعية المشخصة المضابفة، عنى نحو جدلي (غير ميكانيكي) أولاً، كما نئين .. على هذه الطريق - الصيغ المستجدة لـ «الفكر الاسلامي»، المطردة، بدورها، في السماء، وفق العلاقة القائمة بينها وبين مناحي التعبير وتتطور الاقتصادي والسوسيولوجي ووتأثره ثانياً. وقد نصبت طرفاً محورياً من نقاط الالتقاء والإفتراق بن النص الاسلامي الأول و«الفكر الاسلامي»، بأن منظر إليها من موقع كونها تنهض على مستويين اثنين، واحد عمودي وآخر أفقي؛ مع ملاحظة أن ذلك ذو بعد نسبي، وأنه قابل للتحديد العيني.

فعلى صعيد المستوى العمودي، يمكن - من حيث المبدأ - تحديد الإواريات العامة، التي اكتسبها النص الأصلي (القرآن والحديث المحمدي)، في تحذره الاجتماعي أثناء مرحلة «النبى»، أي في موضعه الأول، الباكر. وقد حدث ذلك بصيغ متنوعة من الفعل النبوي الوظيفي، قامت بين النص المعنى والحقول الاجتماعية والاقتصادية والدينية والانتية والجغرافية والسيكولوجية وغيرها، إضافة إلى حقل «العرف والعادة»، اللذين كان لهما حضور واسع، إلى درجة أنهما عبّر عن نفسيهما في الدين الجديد نصاً ومسلكاً. وإذا وضعنا في احسبان ما حدده ذلك النص نفسه (ضمن تحديدات متعددة محتملة له) من كيفية ظهوره واكتماله، بقوله إنما أتى «منجماً» و«متماً» لما سبقه، فإنه يترتب على هذا القول بأن ذلك أتى استجابة للوضعية الاجتماعية المشخصة للعرب، في حينه، دون أن يحدث - في ذلك - قطيعة تامة في تاريخهم ومعه. وهذه الاستجابة إذ حدثت ودخلت طور التشخص، فإن «النص» شرع - بدوره وفي سياق حدوثها - بتكرير إحداثيات في تلك الوضعية الاجتماعية، أسهمت (في هذه لإحداثيات) في بلورتها وفي ضبطها واستكمال بنيتها باحتمالات وآفاق مفتوحة.

وتجدر الإضافة التالية، التي تمسّ خصوصية الموقف الاسلامي في بركه الأولى، وهي أن «الأصول الاسلامية الذهنية»، مثله بالقرآن والحديث، ضلت - عموماً وإجمالاً ولفترة طويلة - تفصح عن نفسها بصيغة كلام متلو ومرتل يُتدوّل ويعمم شفهيّاً. وبحسب الغزالي، عليك أن «تقرأه بترتيل وتفخيم»؛ «وإذا أُصفت إلى ذلك استحضار أنك تقرؤه على النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه يسمعك حين تقرأ، فإنك تجد مدداً عجيباً، أما إيمان هذه الملاحظة فإنها الوصلة الكبرى بروح النبي» (1).

وقد انطوى ذلك على ناخبين اثنين ذوي أهمية وطرافة بالعتين. أم الناتج الأول فقد تمثل بعنق التأثير، الذي أحدثه الخطاب القرآني الحديثي الشفهي في البنية اسيكولوجية العاطفية والاعلاقية والذهنية العربية، حالئذ، تلك البنية التي هي - في وجه محتمل من أوجهها - ذات تجلٍ إنشادي حدائي.

وفي سبيل إدراك ذلك، يجدر بنا أن نضع في الاعتبار أن الأسلوب القرآني هو - في معظم بنيته وخصوصاً فيما يتصل بالسور المكية - أسلوب إنشادي. أما هذا الأخير فيقوم على مختلف أنواع الطباق والإسجاع الوافرة؛ كما يستخدم الإيقاع الموسيقي وتنوعاً خطائياً غنياً من المراجعات المعنوية واللفظية الملتزمة، والمجارات التي تستند إلى نسق من اللغة المفخمة المتعالية والمفعمة بكم هائل من بدالات والإيحاءات والرموز والتضمينات المنطوية على الكثير من صيغ التشبيه والتكنية والإلغاز والإيجاز والإغماض والإجمال والتعميم (2)، كما هو الحال أو بعضه في

---

(1) - كتاب الأربعين في أصول الدين للإمام الغزالي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 38.

(2) - أنظر مع انقارة: أنيس المقدسي - تطور الأساليب الشعرية في الأدب العربي، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الخامسة 1974، ص 48. ويتحدث محيي الدين الدرويش في كتابه (إعراب القرآن الكريم وبيانه - طبع في عشر سنوات 1980 - 1990) عن أن الآية (44) من سورة (هود)، مثلاً، تنطوي - هي وحدها - على واحد وعشرين فرعاً من البلاغة، مثل الجناس والطباق، ورد العجز على الصدر، والمجاز المرسل. (أنظر الآية المذكورة مع سورتها في ترتيبها ضمن الكتاب).



سورة (الرحمن) خاصة، وسور قرآنية أخرى على صيبل العموم<sup>(1)</sup>، إضافة إلى خصائص لم نتعرض لها<sup>(2)</sup>.

وإذا كانت البنية القرآنية - في أحد أوجهها - ذات تجلٍ إنشادي جذائي، فإنها، كذلك، تفصح عن هيكلية حوارية ذات حيوية متدفقة<sup>(3)</sup>. أما أطراف هذه الحوارية فهي ثلاثة، هي مرسل (لله) والمرسل إليه (الجمهور) والوسيط (الرسول محمد). ويلاحظ أن أطراف هذه حوارية يمكن - في سياق العملية وفي لُحُثها - أن تتبادل المواقع؛ بحيث يصبح المرسل مرسلًا

(1) - في بحثه الصغير والريادي (الشعر الجاهلي - نشأته، قوته، صفاته - الشنفرى)، الذي ظهر في صبعته الأولى عام 1927، ينظر فؤاد أفرام النيساني مسألة العلاقة بين الشعر والنثر ما قبل الإسلام (الجاهلية، بالتعبير لاسلامري)؛ فيصل إلى الأطروحة التالية (ص 11-12 من الطبعة السابعة، بحوث 1969): «لم يكن (شعراء) الجاهلية ومخطباؤها وكهانها، شعراء ولا ناثرين في (قصائدهم) ومخطبتهم وأسماحهم، لم يكن هؤلاء شعراء ولا ناثرين - بالمعنى الحاضر - لأنهم لم يكونوا لشعروا بالسرف بين الشعر والنثر... إنما كان لهم نوع واحد من لإنشاء النمي، يؤثر في المسامعين، وهو (الإنشاد). كان فيهم (إنشاداً) وهم كياناً (منشدون)». وقد ظل «العرب مدة غير قصيرة يعتقدون أن القرآن طريقة من الإنشاد... فأعجبوا ينعثون النبي (بالشاعر) تارة، و(بنكاهي) أخرى - وهذا النوع الأخير يدل.. على عدم تفرقهم بين (الشعر) و(السجع) المنسوب إلى لكهن». (ص 14 من المرجع نفسه بمعطياته المذكورة). «والأغرب أن هذا الخلط لم يقف عند أحلاف البدو واجهة، بل كان يتجاوزهم إلى الخطباء، وهم علماء المسلمين إذ ذاك. فقد ذكر ابن عساکر حادثة بل هذا منها أن بعضهم كانوا، في أثناء مخطبتهم على منابر الجوامع وفي مجتمعات المؤمنين، يوردون أحياناً آيات لحكمية أو الأمثال السائرة على أنها آيات منزلة». (ص 17 من المرجع نفسه مع معطياته المذكورة). وقد أتى على هذه المسألة باحثون في عقود لاحقة وصلوا على الكشف عن مزيد من أوجهها. فبرز أحد هذه الأوجه كبري على من شكك في اتساع «الشعر الجاهلي» إلى «العصر الجاهلي»، منهم طه حسين ومرجليوث خصوصاً. وقد قدم مونرو في كتابه «البية الشفوية للشعر قبل الإسلام»، الذي صدر عام 1972، إشارات جادة وعميقة لتفصي الشعر «الجاهلي»، وفتح الطريق أمام البحث في القرآن، قبل أن يتحول إلى نص مقس، وربما أيضاً بعد ذلك. (نشر هذا الكتاب ضمن:

Journal of Arabic Literature - Leiden, Vo 1.3, 1972).

وقد استلهم بعض أمكار هذا البحث فؤاد المرعي في بحث له ضمنه كثيراً من الجدة والعمق بعنوان (الوعي الجمالي عند العرب قبل الإسلام - دار الأبحاث، دمشق 1989).

(2) - يتحدث السيوطي عن «الحسنات البديعية» في القرآن، فيراها ماثلة خصوصاً في «الاستعارة»، والكتابة والتعريض، والالتفات، والتورية، والاستعانة، واللف، والنشر، والضباق، والمقابلة، وغير ذلك. ويعايز بنوعه، وأنواع الإيجاز والاضطراب». (تأليف الدرر في تناسب السور للسيوطي - تحقيق عبد الله محمد إدرويش، دار الكتاب العربي - دمشق 1983، ص 25).

(3) - انظر مع المقارنة: W.Belz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.a. O., S.9.

إليه بصيغة التوجه إليه طلباً للرحمة والتوبة الخ..، وكذلك على نحو يتحول الوسيط إلى مرسل (رسول).

ولعلنا نرى في ذلك حالة متحركة سمحت للنص القرآني أن يتموج في مستويات متعددة مفتوحة، منحته قوة تأثير كبير ومتنوع على متلقيه كما على مُرسله (قارئه)، وجعلته - من ثم - عززاً متأيماً على الفناء؛ خصوصاً حين يأخذ حضوره طابعاً شعرياً غنائياً من نمط خاص (1).

ولآن، إذا ما وضعنا ذلك كله في اعتبارنا وتناولناه في سياقاته التاريخية المشخصة، أدركنا عمق تأثيره في الوضعية السوسيوثقافية والسيكولوجية، ناشئة والفنية، واحتمالات ديمومته فيها. وقد ظل ذلك - خصوصاً منه التأثير الشفهي للنص القرآني في المستمع إليه دون فهم ما يسمع - يعمل فعلة في بنية المتلقي المسلم للكلام القرآني (والحديثي)، بالرغم من هيمنة الطريقة القرائية - لاحقاً - أو مواراتها للصيغة الشفهية الترتيلية. بل لعلنا نشير إلى أنه مع هذه الطريقة القرائية، التي ستهيمن على الموقف وتسود فيه يداً بيد مع تفرّد مصحف عثمان المكتوب، أثمرت اتجاهات قادت إلى المحافظة على نوع من خصوصية الأسلوب الإنشادي القرآني، بما يقتضيه ذلك من علاقة خشوع وتسليم وتحفز وتضرع روحي بين القارئ والمنصت. وينسحب الأمر نفسه على السنة الحمدية وامتداداتها، أي قراءتها، التي

---

(1) - بطرح جاك بورك التساؤل التالي ويحجب عنه علي نحو يحصل بما نحن، الآن، بصدده: «من يلزم كيف كان الأداء القرآني في أصله؟ كد محمد (ص) حريصاً على تخصيصه. تقول أحد الأحاديث أن الله تعالى لم يسمع له سوى بالتغني بالنص... يقال أن عائشة كانت تنحصر على الإيقاع الأبطأ والأكثر شعرية الذي كد سائداً في شبابه... والتغني ليس الإنشاد، فهل كان المقصود إلقاء مدحنا؟... قد نقول على طريقة رولان بارت أنه «نشرده جذولية... فالصوت والنعمة كانا دائماً يمتزجان على الكتابة وما زال يمتاز بهما النص العظيم» (حيث كنت أعيد قراءة القرآن.. المعطيات المقدمة سابقاً، ص 15).

إن ذلك يشير إلى أن بورك يميز بين «الإنشاد والتغني»، معاً أن هذا الأخير هو الذي يجسد «الأداء القرآني» أو «الصيغة القرآنية».

وقد نرى نحن - في ضوء ذلك - أن «القرآن» ليس نمطاً من «التغني»، وإنما هو أقرب إلى أن يكون - في بعده الأولي - نمطاً من الإنشاد المضغج بوجه «جذائي - غنائي».

صنع شطر منها جرئاً من إنشاد المولد النبوي، أو أدخل في سيجته على نحو أو  
آخر.

وكما يتضح من الاتجاه العام للمسألة، فإن مقولة «تداخل العصور» تتوغل  
فيها كواحد من أركانها. فهذه المقولة، التي أثارها عنه حسين ومرجليوث، طلّت  
مفتوحة غير مستنفذة، حتى الآن. وقد أثرت في معرض البحث في «اتساع الشعر  
لجاهلي»، وأسهمت (أي المقولة) في إنتاج مريد من التعقيد، بحيث رأى فيها بعض  
الباحثين أحد أركان النسويغ للتشكيك في «الانتماء الجاهلي - أي ما قبل  
الاسلامي» للشعر المذكور؛ نظراً إلى أن هذا «الشعر» قد ينتمي إلى أكثر من عصر  
واحد. ولعلنا نقول مع أحد الباحثين: إن «التداخل عينه بين العصور موجود في  
الشعر الشفوي عند جميع الشعوب، فباستطاعة الدارس أن يجده في إلياذة هوميروس  
وفي الأغاني الأيرلندية والأناشيد الأسبانية وأغاني السلافيين الغربيين وغيرهم. إنه  
سمة من سمات الشعر الشفوي تشير إلى سهولة انتصاه لكل جديّد من دون أن  
يؤثر ذلك في بنيته القديمة. وهكذا فإن رجوع كثير من الشعراء الجاهليين إلى الله  
في أشعارهم وتضمنهم إياها القسم باسمه، كذلك وجود تعابير قرآنية في تلك  
لأشعر يس دليلاً على نعتاً نسبتها إلى العصر الجاهلي بل دليل على شفوية شعر  
الجاهلي الذي امتص الأغراض الإسلامية تدريجياً من خلال عملية تنقيحه المستمرة  
الطويلة عبر الرواية الشفوية في العصر الاسلامي السابق لجمعه وتداوله (1).

ورداً كان لنا أن نضيف إلى ذلك شيئاً فهو أن «تداخل العصور» إذ يتم، فإنه  
يتم من موقع جدلية الداخل والخارج، التي بمقتضاها يطل «العصر المعيش» هو  
الذي يُملَى على «العصور» ما يلقفه منها وما يلفظ.

ومن ثم، فإن حديثاً عن «تداخل للعصور» لا يفني عن التأكيد على «واحد»  
منها، هو «المعيش» في لحظة تاريخية ما. ولعل ما عرّصنا له، في صفحات سابقة

(1) - فزاد المرعي: الوعي الجماعي عند العرب قبل الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 28.

بخصوص الموقف الفوكوي من «التاريخ»، ذو علاقة بما نحن بصدده . فانطلاقاً من أن فوكو حدد «التاريخ» إما من موقع مفهوم «الاتصال» وإما من موقع مفهوم «الانفصال» (وقد حسم موقفه كما تبين سابقاً لصالح هذا الأخير)، فإنه فرّط بالاحتمال الآخر، القائم على جدلية الانفصال والاتصال.<sup>(١)</sup> فمع تبيين موقع هذه الجدلية . في حقل الدراسات التاريخية والتراثية، يمكن أن يتضح أن «تد حل العصور» هو الوجه الأول من المسألة . أما الوجه الآخر منها فيتمثل في «تفصيل العصور»، أي في الهويات المستقلة نسبياً لكل واحد من هذه الأخيرة والتي تعمل منها ما هي عليه .

من موقع ذلك ، قد نلاحظ أن القرآن ، الذي يجسد - في القراءات التي أنتجت بالعلاقة معه - عملية التداخل المعني بصيغ ملفته حقاً ، يظل - مع ذلك - يطرح السؤال التالي ، على نحو ضروري : لماذا برزت ، على نحو دور آخر ومنذ القرن السابع حتى الآن ، مشكلات بعينها وإجابات بعينها، ولماذا وجدت قراءات متعددة ومختلفة اختلاف تلك العصور ؟ وإذا عدنا إلى مسألة «البنية الشفوية الترتيبية» لنقرأ، فإننا نلاحظ أنه هو ذاته، بما هو كلام إنشادي ترتيلي، يدعو إلى أن يُقرأ مرتلاً، وأن يُنصت إليه، كذلك، مرتلاً؛ إنما - في هذه الحال - بصيغة استبطائية، مشحونة بما قد يصعب ضبطه من عواطف الخشوع والتسليم والاندغام في عوام وفضاءات تستحدثها نفس المنصت الحاشع والمتجه نحو الكون «العظيم والرهيب والجليل»، و«المفعم بالدلالات والألفاظ والرموز»، التي «تقود كنها إلى الله»؛ مع الإشارة إلى أن تلك العواطف نفسها لم تكن - لدى الأجيال المتعددة المتعاقبة من المؤمنين - لتجسد حالات متماثلة متواحدة ، وإنما أفصححت عن دلالات فيها من انفرادة والتمسيز ما جعل منها لحظات متفاصلة ضمن كونها لحظات متواصلة . وقد كان من شأن العواطف المذكورة أن أنتجت قوة داخلية (جوانية )،

---

(١) - انظر ثانية : ميشيل فوكو - حفريات المعرفة ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 10، 12- 14 .

جعلت صاحبها واثقاً من أن الله «في جانب العبد مادام العبد في جانبه»، ومن أن الله «يستجيب لدعوة الداعي إذا دعاه».

وبذلك، يظهر القرآن المرتل، على النحو المذكور، بمثابة كونه تتيماً لمواقع وتعميقاً لها. ومن هنا، كذلك، كان الخطاب القرآني، بالنسبة إلى محمد، في مقدم الحديث لطامح إلى «تثبيت فؤاده»، وتدعيم توازنه وقواه: «كذلك لتثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً»<sup>(1)</sup> بل إنه (أي القرآن) بحث على استحداث هذه العلاقة الحوارية الخشوعية، أيضاً، في الأحوال التي يجد المرء نفسه فيها مُدرجاً في دائرة «الإنصات» إليه؛ بحيث قد يصح القول بأن دائرة الإنصات هذه تسهم في توسيع الأفق القرآني وتعميقه بين الفريقين وبين مَنْ بينهما، بقدر ما تتسع هي ذاتها: القارئ، والمنصت، والقرآن مجتهداً لكلمة الله:

«وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون»<sup>(2)</sup>. وهذا يسمح بسطر أو النص القرآني على أنه فعل حوارى ذو حيوية خاصة، استطاع من خلالها أن يثير مشاعر عميقة وحميمة في ذهن القارئ والمنصت والمذكر.

ولعنا نرى أن النص المذكور استند، في ذلك، إلى بنية لغوية هي نفسها ذات تركيب حوارى<sup>(3)</sup> وإذا كان الأمر كذلك، فهل يصح التساؤل فيما إذا كانت حالة - قد انخرطنا في وحدة وجودية من نمط ذاتي خاص تحيل الثلاثة واحداً والواحد ثلاثة؟! ودون أن نجيب عن هذا التساؤل، نحيل، ثانية، إلى ما أتينا على ذكره في موضع آخر سابق وضمن مفهوم الناص؛ نعي بذلك مسألة الحوارية كوجه من أوجه هذا المفهوم. فإذا كان الافتراض قائماً بوجود مثل تلك «الوحدة الوجودية» في النص القرآني، فإن من شأن ذلك أن يحثنا على النظر إلى هذه «الوحدة» بمثابة تعبيراً خاصاً عن سيادة النمطية الحوارية فيه، أي - بصيغة أكثر

(1) - القرآن - سورة الفرقان / 32.

(2) - القرآن - سورة الأعراف / 204.

(3) - انظر، مع المقارنة: W.Belz - Sehnsucht nach Dem Paradies, a. a. o., s. 9.

تخصصاً - سيادة «التعددية الصوتية». وقد يجعلنا ذلك نميل إلى القول بأن تلك التسمية الحوارية ذات التعددية الصوتية أسهمت - بدور حاسم ملحوظة - في التحضير لولادة قرأت قرآنية (وحدانية) بصورة مطردة ، عملت على استحضار دلالات متعددة التنوع والكثرة ؛ مما يدعو إلى التفكير المحقق في الأطروحة التالية ، وهي أن «الوحدة القاعدية الحقيقية للسان - الكلام (Sprache als Rede) ليست هي التحدث - الحوار الداخلي الوحيد والمعزول ، كما هو معروف ، ولكنها تفعل تحدثين على الأقل، أي الحوار» (1).

إن وضع تلك المسائل في الحسبان قد يُفصي إلى إبراز ما يمكن اعتباره «حوارية قرآنية»، عملت غالباً على نشر جُذور بين الكلام القرآني ثم النص القرآني من طرف ، وبين قارئه والمنصت إليه والمحدث به أو عنه من طرف آخر . وكان ذلك بمثابة استقواء هذا القارئ الخ ... على محيطه المفعم بالصراعات والمشكلات والأزمات ، أو بمثابة دغدغة لعواطفه ولـ«سليقته السيكولوجية اللغوية» ومعها رهافته الذهنية وحضوره الصوتي المكثف (2) .

من هذا الموقع وبهذا الاتجاه، كان الاحتمال مفتوحاً لأن يصل قارئ لقرآن والمنصت إليه إلى صيغة من صيغ السلفية الماضية المعززة فاخترق قنوطاً لعلاقة مهشمة بين الواقع والفكر، مفسحاً - بذلك - الطريق أمام بروز حالة من الإضطراب المضخم للعلاقة بينه وبين الواقع، أو حالة تختلط فيها الأحداث والأرملة والامكنة، فيغدو النص المرئى أو المنصت إليه أو المستعاد تصورياً في ذهن المؤمن وعواطفه بدلاً «مثالياً» عن الواقع، وتحل السكينة والطمأنينة والرضا في كيان المؤمن ويتضح ذلك أكثر، حين نضع يدينا على أن النص القرآني إذ يدعو قارئه أو

(1) - ميخائيل باخترين الماركسية وفلسفة اللغة - المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 154

(2) - تميلاً على ذلك وتقريباً له ، من داخله ، يسوق السيوطي حادثة دالة في سياق ( مقدمة لحاشيته على تفسير بصوري المسمدة نواهد الأبيكار وشواهد الأفكار - للمعطيات المقدمة سابقاً ، ص 689 - 690 ) : «مرأى أهرابي علي قارئ يقرأ : (فاصدغ مما تؤمن) فسجد، وقال: سجدت لعصاحة هذا الكلام».

المصت إليه الخ... إلى استحضار حجاب يحول دون تدخل «الفعل الخارجي» في عالمه، فإن هذا الحجاب يكون في موقع المحفز على انتزاع «دائرة الحوارية - التعددية الصوتية» مما يُعتقد أنه مفسدة لها، أي من «الواقع».

ولعل ذلك، مجتمعاً، يسمح بتثبيت الملاحظة التالية، وهي أن الدعوة إلى «تثبيت فؤاد محمد» واحتمال «استدرار الرحمة» لقارئ القرآن. بإعلان من تصور «الترتيل» القرآني أبعد ما يكون عن مفهوم «التأنيق في تلاوته»، وربما أقرب إلى اعتباره دعوة إلى «فهم معنى ما يشتمل عليه القرآن»<sup>(1)</sup>.

ولكن هذه الدعوة إلى «الفهم» غالباً ما كانت - بفعل آلية الإصابات والخشوع والتسليم والتواحد - تنقلب إلى حالة من الوجد والانسحاق في فضائيات إيمانية تسيمية، تغيب فيها حوافز الفهم ومقوماته. ويمكن أن نلاحظ ذلك، خصوصاً، في أوساط «الإسلام الشعبي - غير القارئ وغير الكاتب». نضيف إلى ذلك أن «قراءة - ترتيل» القرآن قد نيطت بها عملية وخيفية ذات أهمية ومخصوصية كبرى لدى «قارئه - مرتته» المؤمن، وهي التحفيز على استحضار «هوية ذاتية» خاصة به، والسعي لتحقيق تكريسها، بحيث تفضي إلى تمايز ماهوي قطعي بين «الآخرين» ممن لا يقرؤونه ولا ينصتون إليه. (وقد لاحظنا، من قبل، أن عملية الاستحضار هذه تستدعي عمية أخرى هي استحضار حجاب قداسي بين دائرة الفعل التلاوي أو الإصباتي - أي ما عرفناه بدائرة الحوارية والتعددية الصوتية - من طرف، وبين الفعل الخارجي من طرف آخر)<sup>(2)</sup>. وبلا حظ أن النص القرآني يسهم - حتى في شكله التسويبي - في الحدث عسي تكوين تلك «الهوية الذاتية» وعلى تبلورها<sup>(3)</sup>.

---

(1) - جعفر دك الباب في تقديم لكتاب: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة ل محمد شحرور، الطبعة الثانية، دمشق 1490، ص 25.

(2) - «وإذ قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً». (مقرآن - سورة لاسراء / 45).

(3) - من هنا، قد يعدو غير كاف أن نقول ما يلي مع جاك بورك (حينما كنت أعيد قراءة القرآن - معصيات المعلمة سابقاً، ص 10): «وعلى أية حال، لا تهدف عناوين السور سوى التحقق من هوية المعنى».

ولعلنا نرى أن ذلك أسهم في توسيع «الذاكرة الإيمانية الشعبية» وفي تعميقها، وكذلك منحها دلالات متنوعة أحدثت - بدورها - طققات وتراكيمات وترسيمات عزيزة وكثيفة فيها. وهنا، نتيبن احتمال تراجع الأهمية المباشرة للنص المكتوب، لصالح سيطرة ذهنية مفكرة ومُحسَّنة وغير مكتوبة، هي «الإنصات الخشوع»؛ مما عمس على انتشاره عمقاً وسطحاً في أوساط واسعة من الناس، وخصوصاً الشعبية منها المستمعة غير القارئة. وهذا ما أسهم في إدخاله (أي القرآن) في حقل الثقافة غير العالمية (بالمعنى الأنثروبولوجي)، وذلك إلى حد واسع وعريض، بحيث قد يمسك بقول بأنه - على ذلك الطريق - جرى تضييع تراث هائل من أنماط الفهم العفوي لقرآن، ومن أنماط السلوك التي انطلق أصحابها منه<sup>(١)</sup>.

ولنحسب وإن كنا نقول بذلك الذي أتينا عليه، فإننا نقول به بالرغم مما يمنحه بعض من أهمية لـ «رسم المصحف العثماني». إذ بحسب ذلك، تبرز الهيكلية الخارجية لكلمة (أي بنيتها السطحية) بمثابة أمراً ينسل في نسيجها الداخلي ويتغلغل (أي في بنيتها الداخلية)؛ مُسهماً - بذلك - في تكوين هذا النسيج ذاته. وهذا ما يُفضي إلى منح الكلمة المكتوبة. برسم ما، أهمية خاصة ومعنى «جوانبها»، بحسب من يأخذ بهذا القول. ولقد انطلق أصحاب هذا الأخير من «أن لرسم العثماني - نسبة إلى مصحف عثمان - أسراراً، وزيادة الياء، مثلاً، في رسم كلمة (أييد) من قوله تعالى: (والسماء بنيانها بأييد) - يفسرها ما جاء

(١) - هناك حالة ضمنية كل الظواهر، ونحو الاهتمام البالغ على صعيد مجموعة من المفاهيم، مثل «القراءة» و«كتابة» و«تمثيل» و«السيكولوجية الدينية». أما المعنى بذلك فهو احتمال وجود «قارئ» يقرأ القرآن وحده، دون إمكانية القدرة على قراءة نص آخر. ولعل من ذلك أن «القارئ» من هذا النمط بدأ، حيث بدأ يعلم سره، بالقرآن. ومع الاستمرار الدؤوب في قراءته أولاً، واستنفار يحمل المواضع العجينة (من الخشوع إلى التصرع إلخ)، أثناء ذلك أثناء، وعدم الإحباط في حاجات قرائية أخرى ثالثاً، تأخذ أحرف القرآن المكتوبة بصيرته تشكيلها باعتناء على التحفيز الإيماني والعائقي الجمالي - تفعل فعلها الأمر في سيكولوجية قارئ مرتب، يد مع «نوع الورق» نفسه المستخدم في طباعة النص القرآني، ومع الرموزات والسمات المختلفة - وقد كرس هذه الملاحظة غير وقتها عديدة، ولكن بصورة أولية غير «قارئ» من هذا النمط، غايته شخصاً، وكومت حوله انطباعات حميمة؛ إنه والدني العقيدة.



في اليرهان للزركشي: (إنما كتبت - بأييد - يمينين فرقاً بين (الأيد) الذي هو القوة، وبين الأيدي (جمع) (يد). ولا شك أن القوة التي بنى الله بها السماء هي أحق بالثبوت في الوجود من الأيدي، فزيدت الياء لاختصاص النقطة بمعنى (أصهر)» (1).

ويصل الأمر بأحمد بن حنبل إلى أنه حرّم مخالفة خط عثمان في أيّ من أحرفه ورسومه؛ بعكس مالك، الذي دعى إلى «تجريد القرآن وعدم خلطه بشيء»؛ مرفص - ومعه آخرون - الإقرار بوجود «أسرار» في زيادة الألف والياء الخ، وفي هذه الكلمة أو تلك. ويخلص هذا الفريق الأحمر إلى أن ما يقوله أولئك (متشدّدون)، من هيمنة أو حضور الأسرار في رسم المصحف العثماني، ليس إلا ضرباً «من التكلف في التأويل» (2).

بيد أننا إذا دققنا في المسألة، لاحظنا أن بروز أهمية الكتابة المرسومة، على نحو ما، لنص القرآني، كان قد ارتد - باعتبار معين - لصالح قراءته مرتلاً، بحيث إن «الأسرار» الكامنة في الرسم المعني، بحسب أصحاب ذلك الرأي، أتيح لها ويتاح مظهر قراءة وترتلاً، أكثر من ظهورها كتابةً. وقد نشهر، من أجل تعزيز هذه الفكرة، إلى أن التراث الموسيقي العربي ما قبل الإسلامي لم يكن - أثناء ظهوره وعلى سذاجته في البدء - ذا شخصية «آلائية»، بقدر ما كان ذا «نسيج صوتي» (3)؛ مما جعله يتجه، على نحو خاص ومركّز، باتجاه الصوت وإيقاع والإنشاد والتنغيم والترتيل، وما يتصل به.

ولما كانت هذه المسألة ذات بعد ينسحب على الثقافة العربية عمومًا،

---

(1) - عبد الفتاح اسماعيل شلي: رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات - مكتبة نهضة مصر بالمعالة، القاهرة 1960، ص 115.

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 119؛ وكذلك ص 116 - 117.

(3) - مصر: ميروا بريتر مراد - للموسيقى والعرب، ضمن مجلة (الثقافة الباكستانية، آب وأيلول 1994)، ص 27.

وعلى تلورها في مراحل ما بعد الاسلام على نحو مخصص، دون أن ينحصر - من ثم - في الحقل القرآني الحديثي، فإن تخصيص بعض القول فيها يصح نادراً على معقد هام منها. إن ذلك يفصح عن نفسه فيما صاغه بعض المفكرين العرب الاسلاميين على صعيد الثقافة المكتوبة والثقافة الشفاهة. ويسير من هؤلاء، تحديداً، الجاحظ، خصوصاً فيما كتبه ببعض «رسائله». فهي رسالته «ذم أنغلاق الكتاب»، يعلن قائلاً: «لو كانت الكتابة شريفة، والخط فضيلة، كان أحق الخلق بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان أولى الناس بلوع الغاية فيها ساداتهم، وذوو القدر والشرف فيهم، ولكس الله مع نبيه صلى الله عليه وسلم ذلك وجعل الخط فيه دنية، وصد العلم به عن لبوة» (1).

فبغض النظر عن أن ذلك الرأي يتعارض مع بعض معطيات «السيرة النبوية»، التي نوجه النبي بموجبه رجلاً يضع «الكتابة» وتعلمها في مصاف واجبات المسند، فإنه - أي الرأي المذكور - يعبر عن واحد من الاتجاهات الثقافية والاعتقادية في التاريخ العربي ما قبل الاسلامي والاسلامي. وهذا ينطلق، ضمناً، من أن الكتابة نمط من أنماط الانحراف عن «السليقة اللغوية» العربية، وتعبير عن مصادها. بل إن الجاحظ بمنح رأيه المعني دلالة سوسيوقافية، حيث يرى في الكتابة صوتاً لتدني لاشياء الاجتماعي واللاتني: «إن منخ الكتابة بُني على أنه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم» (2).

إن نظراً من هذا الطرار إلى «الكتابة» لعله يمرر في مراحل تاريخية تكرر لهيمنة فيها الاعتقادية وربما كذلك السياسية لـ «المقول المقدس». ذلك أن هذا الأخير إذ يطرح نفسه بانتماء ورائي ما، فإن تحويله إلى كلمة «مكتوبة» يبدو بمثابة اعتراق لقدسيته. فهو (أي القول المقدس) حيث يُنطق به، يغدو صوتاً لوجود

(1) جاحظ، رسائله؛ رسائل الجاحظ، الرسالة الثانية، ص 189 - 190.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 190.

المتحقق. ويمكر تبع هذا السق من القول المقدس مد بواكير الذهبية الميثولوجية في  
شرق القديم وعيره<sup>(1)</sup>؛ كما نواجه ذلك، بوصوح، في القرآن حيث يسم  
«الكوين» بـ «الكمة»: كن، فيكون!

هاهنا، في هذه المسألة الدقيقة، يتعين علينا أن نتوقف قليلاً. فـ «الإبداع  
الالهي»، أو ربما «الخلق الالهي» عن طريق «الكلمة»، «كلمته»، هو أمر قرآني  
يحدد محور العلاقة بين الله وكلمته. فمن أجل أن يظل «الله» محافظاً على عبويته  
وتعاليه وإصلاقيته، فإن فعل الخلق الذي «يأمر» به في «كلمته»، يتم عبر «كمنه»  
هذه. وجدير بالتنويه، هاهنا، إلى أن «الكلمة» المعنية تجسد «الروح القدس» ومن  
ثم «امد الكلي» الضابط للكون. وهذا بدوره، يفضي إلى القول بأن الكلمة  
الإلهية وليس الله ذاته، هي التي تقوم بفعل الخلق<sup>(2)</sup>. إن تمييزاً ما بين الفاعل  
والفعل يمسح عن نفسه، هاهنا، ليؤدي - بدوره - إلى إبراز الكلمة خالقة بوصفها  
كلمة الله ومخلوقة بوصفها ناتج فعل الخلق.

علينا من هنا، إذاً، أن نتبين الدور الحاسم للكلمة المنطوقة، في الاعتبار  
القرآني، ومن ثم لـ «سماج» الكلمة القرآنية. وهذا ما يعزز فكرة الجاحظ المأثري  
عليها حول الكتابة. بيد أننا - من طرف آخر - لاحظ أن مفهوم «الكتاب» ذو  
حضور عميق في النص القرآني؛ وذلك إلى الدرجة التي يمكن، بموجبه، أن نطلق  
على الإسلام تعبير «ديناً كتاباً»<sup>(3)</sup>. وهذا أمر يقر به القرآن نفسه. وفي هذه الحال،

(1) - نظر، في سبيل تتبع ذلك، كتابا: المكر العربي في بواكيره وأخاؤه الأولى - دار دمشق بدمشق 1982، ص 182  
- 2، 7 وعذ ثانية، إلى، حالك يرك - حينما كنت أعيد قراءة القرآن، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 3، 4 ردت  
على صعد القرآن حديثاً.

(2) - W. Beltz - Sehnsucht nach dem Paradies, 22 (1) 9 - 3

(3) - انظر المرجع السابق - المعطيات المذكورة ذاتها، ص 80. والملاحظ، هنا، الذي يرى في الإسلام ديناً كتاباً في  
المنطق كما في النهاية، يعلن أن الأمر غير ذلك بالنسبة إلى اليهودية والمسيحية صلاً إلى م. تستطيع أن تحول  
في «دين كتابي» إلا بعد عام (7 ميلادي، أي بعد انبعاثها وهدم «هيكل». أما المسيحية فقد حقت ذلك  
في القرن الرابع الميلادي. حيث تحولت إلى دين كنيسة عمل اصحابه على قنونه في خدمة الامبراطورية  
لرومية

يُفهم «الكتاب» بمثابة نص منطوق يتجسد في «الكتاب الأصلي» الذي هو «أم الكتاب»، وكذلك في منتهى هذا الأخير، أي في الكلام القرآني، ومعروف أن خلافاً عميقاً استعرّ بين المعتزلة والحنابلة حول ذلك.

يهيمن من ذلك أن «الكلمة المنطوقة» قرآناً تدخلت في عواطف المنصتين إليها من أوساط شعبية كانت تتسع عمقاً وسطحاً، ناهيك عن أوساط السحب المثقفة والمتعاملين مع «الكلمة المكتوبة». ولما كان «المنقول المقلد» قابلاً لأن يتحسّى بأنساق ذهنية متعددة ومتنوعة، فقد أمكن ظهور الحكمة (وهي لحظة تاريخية من لحظات الفلسفة) ضمن هذا السياق من النظر.

فسقراط كان يرى، بنقل عن الأمير البشر بن فاتك «ان الحكمة ظاهرة مقدسة، غير فاسدة ولا دنسة، فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية، وننزلهما عن الجلود الميتة.. (ومن ثم، فإن سقراط) أضرم من بعده من مُحبي الحكمة، لأنه كان من رأيه أن لا يستودع الحكمة الصحف والقراطيس، تنزيهاً لها عن ذلك» (1).

على هذا النحو، كان حرياً أن يظهر القرآن في أعين الأتقياء، خصوصاً، كلاماً مقدساً، قدسياً، فهو «كلام الله المنزل على قلب النبي»، وليس «لص الله» (2). وما الاتجاه إلى تنصيبه (كتابته)، الذي ظهر مبكراً في حياة الرسول نفسه، إلا تحسيد للرجة في حمظه خوفاً من ضياع قسم أو آخر منه؛ مما قد يعني أنه لو لم يبرز هذا التخوف (وهو مشروع)، لظل القرآن كلاماً مستودعاً في الأذهان

(1) - ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء - الجزء الأول، ص 69.

(2) - يرى نصر حامد أبو زيد أن «من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صدرت بسبب قديم رسوخها جزءاً من العقيدة، فكرة أن القرآن الكريم... نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات الإلهية ولأن الذات الإلهية أزلية لا أول لها فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها... ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءاً من العقيدة»، (النص، السلطة، الحقيقة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 68 - 69). هذا هنا، إذاً، ينبغي الكاتب أن يكون القرآن أزلياً، أي أن يكون نصاً أزلياً، مما يخرج من الدائرة الإلهية، مُعصياً إلى رصع مسألة الكلام والنص في مستوى آخر من النظر.

يُتناقل شفاهياً. وهذا ما يُظهر التوتر المستديم، الذي يعيشه المؤمن بين الشفاهي والكتابي، ذلك التوتر الذي يُحسم غالباً لصالح الشفاهي، خصوصاً في أوساط الإسلام الشعبي.

أما الناتج الثاني فقد تجسد في الثغرات الكبرى والصغرى، التي ألت عتور القرآن والحديث، حين بدئ - في فترات مختلفة - بجمعها نصاً مكتوباً. وقد يتصح هذا الأمر إذا وضعنا في الحسبان جموع «القراء والمحدثين والحفظة»، الذين سقطوا في المعرك الأولى بين المسلمين وحصومهم، وخصوصاً في تلك التي درت ضد «المرتدين»، بعد موت محمد. ومن الأهمية الخاصة، يمكن ملاحظة أن عمية جمع القرآن (والحديث بوتيرة أكبر لأن البدء بجمعه تأخر كثيراً لأسباب متعددة منها، ليهي محمد نفسه عن ذلك حرصاً على نقاء القرآن) تعرّضت، بحسب بعض الكتابات الإسلامية ومنذ بدئها تقريباً، لاختراقات متتية لعلها لم تكن عارضة ولا طفيفة. وفي سبيل إيضاح ما نحن بصدده، نشير إلى بعض الوقائع الوثيقية المتعلقة بذلك. لأن، في موضع لاحق، سنفصل في ذلك بعض التفصيل، ووفق سياق آخر لاحق.

نقد برزت أهم الاختراقات القرآنية المتتية، كما أشرنا من قبل وبحسب عدد من المراجع أو المصادر، في بدايات الموقف. وإلى جانب النص الجزئي الأولي الذي جمعه زيد بن ثابت، وُجدت أربعة نصوص جزئية أولية أخرى، كانت لعهده بن مسعود وأبي موسى الأشعري ومقداد بن عمرو وأبي بن كعب. «ولم تكس هذه القراءات متماثلة، وأدت الفوارق بينها إلى اختلافات بين المسلمين...»<sup>(١)</sup>.

بل إن الأمر يزداد وضوحاً ورسوخاً، حين يتعلق، مثلاً، بقصان القرآن وبزيادة فيه، وبالتبديل في ألفاظه وعباراته. فكما يرى البعض، بإمكان الباحث ملاحظة أن «أحاديث بقصان القرآن الكريم في كتب أهل السنة كثيرة في العدد،

---

(١) - دومينيك سورديل : الإسلام - ترجمة خليل آخر، سلسلة (ماذا أعرف؟ 18)، دون ذكر لمكان النشر وتاريخه؛ ص 40. ويابح الباحث، عتدا على الصفحة ذاتها: «فاعتمدت إحدى القراءات في دمشق والثانية في الكوفة والثالثة في البصرة والرابعة في حمص».

صحيحة في الإسناد، واضحة في الدلالة... وذلك لأنها مخرجة في الكتب الستة المعروفة بـ (الصحاح) عندهم، والتي ذهب جمهورهم إلى أن جميع ما اخرج فيها مقطوع بصدوره عن النبي...، لا سيما كتابي البخاري ومسلم<sup>(1)</sup>. ذلك أن القول بقصان القرآن مضاف إلى جماعة كبيرة من صحابة رسول الله... وعلى رأسهم: عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمر، عبد الرحمن بن عوف، أبي بن كعب، عبد الله بن مسعود، زيد بن ثابت... عائشة بنت أبي بكر، حفصة بنت عمر<sup>(2)</sup>. إضافة إلى ذلك، «اشتهر عن عبد الله بن مسعود وأتباعه من زيادة المعوذتين.. ومن التغيير والتبديل ما روه عن ابن مسعود...»<sup>(3)</sup>.

وقد كان ذلك بمثابة إقرار «واقعي موضوعي» بتعددية القراءات الأصلية للنص (المتن) الأصلي، وكذلك بمثابة إشعال فتيل عملية اختراق النص المعني، في بنيته الوثيقة الأساسية، أي في هيكلته اللفظية. وليس مهماً، في هذا السياق كما هو واضح، أن تكون عملية الاختراق هذه قد أتت ذكرها من قلة أو من كثرة من «القراء الفقهاء»<sup>(4)</sup>. مهم وحاسم، هنا، أنه وجدت منافذ، لعلها غير ضيقة، لهذه العملية على أيدي أساس يعلنون انتماءهم للإسلام، بل يقفون في طبيعته. وقد أمضت تلك المنافذ - يداً بيد مع الإختراقات الدلالية التأويلية والاجتهادية المتعاضمة باطراد - إلى بروز الكلام القرآني المنصص، بصنعة كونه بنية مفتوحة.

إن النائجين المذكورين جعلاً من مسألة التمايز بين «الأصل»، ممثلاً بالقرآن والحديث، و«الفرع»، ممثلاً بالفكر الإسلامي اللاحق، معضلة تظهر بصيغة تمييز

(1) - علي ميلاني، التحقيق في نفي التحريف (4) - مجلة (تراث) العدد الأول (10) سنة 3 محرم 1408 هـ، ص 78.  
بضام إلى هذين التقهين المصنفين آخرون، قد يكون مالك بن أنس في «الموطأ» ج 2، ص 72 على رأسهم.  
(2) - علي ميلاني، التحقيق في نفي التحريف (5) مجلة (تراث) العدد 2، سنة 3 ربيع الثاني 1408 هـ، ص 95.  
(3) - علي ميلاني، التحقيق في نفي التحريف (4) - المعطيات المأخوذة سابقاً، ص 80 - 81.  
(4) - يعلق محمد جواد معني على هذه المفكر، مقللاً من أهمية ما يدعوه «القلة الشاذة». «وعمل السيد رأس والشيخ البلاغي أن القليل بالانفصال هم من - ذاء السنة - الشعة» (صمن : هجري ماسيه - الإسلام، معضات المذكورة سابقاً، ص 236).

بين «ذهنية متكبرة مغبوشة» و«ذهنية عالمية متأملتة»؛ وذلك على نحو تبدو فيه هذه لأحيرة (وهي التي تعلن عن نفسها بأنها تنظر في ضوء تلك ومن موقعها) شراء بالقياس إليها. فهي اقتطعت منها الوجه المكسب نصاً، وعمسته في أوساط تحب فقهية مثقفة؛ محدثة - بذلك - شرحاً بين هذه وبين أوساط واسعة من الفئات الشعبية المؤمنة، التي ظلت - بقدر كبير - تعيش وفق الذهنية الأولى، ببساطة المنطقي المومن: بخشوع، وتسليم لكلام متلو (مرتل - مُنشَد) (١).

ولعلنا نكتف أهم ما نراه في حقل العلاقة العمودية بين «النص الإسلامي الأول - لأصل» و«الفكر الإسلامي - الفرع» بالإشارة إلى أن حديثاً عن «أصل» و«فرع»، ههنا من موقع التطور المعرفي القائم على فكرة التفاصيل التاريخي وغيرها، أمر غير مسوع. ذلك لأن كل فكر إذ يشأ استجابة لوضعية اجتماعية مشخصة ويمثل هذه الوضعية، فإنه يعتبر ظاهرة أصلية، تمتلك مشروعيتها في اندماؤها الماهوي إلى الوضعية المذكورة. في هذه الحال، تنتفي التماثلات من أي محط بين ظاهرات م من عصور مختلفة، إلا إذا قصدت منها الحركات الشكلية الخارجية لواحيات دينية طقسية، كالصلاة مثلاً.

ومن ههنا لا يصح مثل القول التالي إلا إذا نظر إليه في ضوء ذلك التقيد: «فالمسلم من قبل، والآن، ومن بعد، يصلي كما صلى النبي والسلف، ويصوم كما صام النبي (ص)، ويحج كما حج النبي» (٢).

إن وجه القصور في هذه التماثلات يكمن في إغفال البنية الدلالية الخفية بظاهرات المعية ههنا، أي في إغفال أصليتها، التي تقوم على أنها (أي الظاهرات) إذ

(١) - من هذا الموقع، يصح أن نورد ما أشار إليه محمد أركون. ولكن بعد انصر إليه مدقناً في ضوء حديث لدر والمندول، والداخل والخارج، والتواصل والتفصيل: «الفعل الإسلامي كان قد اعتصب معنى واسع معن سرامي ردت عن طرق الترقية التسمية - أو بالأحرى الترقية الإيديولوجية - لما هو واقعي إلى مرتبة م هو معال، وما هو تاريخي إلى مرتبة الفوق تاريخي الخ...». (صمن: هاشم صالح - حولة في فكر محمد أركون، مجلة - لمعرفة عدد 216، دمشق - شباط 1980، ص 82).

2 - محمد شحرور الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 73.

تتم، فإنها تتم مخترقةً من قبل مالا يحصى من الإيجات والدلالات والتصورات المتولدة عن عصر المسلم المتصلي والصائم والحاج، والفاعلة في غمضة تفكيره وسلوكه، بالاعتبار الأنثروبولوجي. وقد انتبه إلى ذلك الباحث صاحب الشاهد السابق نفسه (محمد شحرور)، موقعاً نفسه ربما في تناقض مع قوله السابق، حيث كتب:

«وانتقليد مستحيل... فمهما حاولنا الرجوع إلى القرون السابعة لا يمكننا أن نفهمه كما فهمه أهله الذين عاشوه فعلاً لأننا نرجع إليه من خلال نص تاريخي»<sup>(1)</sup>.

ومع ذلك وإضافة إليه، نلاحظ أن النظر إلى تلك الحركات، المتصلة بطقوس دينية كشك المشار إليها (صلاة وصيام وحج)، لم يعدم وجود وجهات نظر وآراء مختلفة في أوساط الفقهاء والإسلاميين على نحو العموم<sup>(2)</sup>.

أما المحتوى الآخر، الأفقي، فيحدد إوالبات تكوّن الفكر الإسلامي من موقعين اثنين، هما الوضعيات الاجتماعية المشخصة المتعاقبة والمتداخلة، وكذلك المتطابقة معها، جدياً، صيغ هذا الفكر، أولاً؛ ومخطوط التواصل التراتبي ما بين هذه الأخيرة وبين النص الإسلامي «الأصلي»، من موقع الوضعيات المذكورة إياها معرفياً وأيديولوجياً، ثانياً. ولا بد من التنويه، ههنا، بأن ذلك القول من شأنه الإقرار بأن الفكر الإسلامي هو - بالدرجة الأولى ومن حيث الأساس - وليد مهاده الاجتماعي، ممثلاً ومشخصاً - عسى نحو قد يبلغ حداً واسعاً من التنوع - بتلك الوضعيات؛ وبأنه من طرف آخر - حسيبة نقاط التواصل والتماس بينه وبين «النص الأصلي». ولكنه - أي الفكر الإسلامي - هو، أيضاً في هذه الحال، أسير تلك الوضعيات؛ دون أن يكون من دواعي

(1) - محمد شحرور: المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 34.

(2) - أنظر حول ذلك، مثلاً، الموطأ لمالك بن أنس - كتاب الصلاة، الجزء الأول المعطيات المقدمة سابقاً، ص 65 - 82؛ وكذلك: أحكام القرآن للربيعي، كتب مقدمته محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وكتب هوامشه محمد انفي عن الخائف، دار الكتب العلمية، بيروت 1935، ص 61-71.



هذه الحال التفريطُ باستقلالية نسبية يحوز عليها حيال تلك الأخيرة. وهذا يفصح عن نفسه بصيغة جدلية الداخل والخارج، التي تظل بمتقاصها عملية التواصل وتنمى تلك بين اللاحق (الفكر الإسلامي) والسابق (النص الأصلي) مشروطة، على نحو من الأنحاء، بالأدوات المعرفية والاتجاهات والآفاق الأيديولوجية للوضعيات الاجتماعية المشخصة الكامنة وراء ذلك الفكر الإسلامي والمختزقة لنسجه، بدرجة أو بأخرى. وحيث تتم العملية المذكورة، من موقع هذه الوضعيات باتجاه الفكر الإسلامي ومن موقع هذا باتجاه النص الإسلامي «الأصلي»، فإن هذا الأخير يمارس - من موقعه وعبر ما يمكن تحديده بالحوارية بين نص مهيم ونص غير مهيم - دوراً في تبين الفكر الإسلامي إياه؛ هذا مع الإشارة إلى أن النص الأصلي - القرآن تحديداً - يمثل مستويات متعددة من «الأصول». فبحسب ابن حزم، تشكل كل صيغة من صيغ القرآن «أصلاً» على حدة وبذاته. ومن ثم، فمجموع هذه الأصول - الصيغ تنضم في إطار واحد موحد، هو كونها «أصلاً» مؤسساً لـ «الكل»<sup>(1)</sup>. وهذا من شأنه أن يعزز ما أطلقنا عليه - قبل حين - الحوارية بين نص مهيم ونص غير مهيم<sup>(2)</sup>.

وبفضل هذا وذاك مشروطاً بالآفاق والاحتمالات الخاضعة للتغير، والتي تنطوي

(1) - انظر مع المناقشة : جاك برك - حينما كنت أهيئ قراءة القرآن، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 25.

(2) - يتبع لنص إلى المسألة، في هذا الصدد، ممارسة بعض التدقيق في الفكرة الخفية، التي يطرحها محمد أركون، في معرض تحديد العلاقة بين القرآن (الواقعة القرآنية) والفكر الإسلامي (الواقعة الإسلامية) فهو يلمن أنه في الإسلام «ينمى الانتقال من الواقعة القرآنية إلى الواقعة الإسلامية، وتحويل اللغة الأسطورية أو الرمزية، إلى لغة متمركزة على اللوجوس Logu centrique أو إلى شريعة، والرغبة Desir إلى المؤسسة أو النظام». (محمد أركون: كيف الكلام عن الإسلام اليوم - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 105).

أما وجه التدقيق فيكم في أن أركون يساوي - في الشاهد المذكور - بين انسداد قد لا يصح لسماوي (التمشيد) بينها فهو يتحدث عن «اللغة الأسطورية أو الرمزية» وعن «لغة متمركزة على اللوجوس أو شريعة» إضافة إلى ذلك، نلاحظ في الشاهد إياه إنجهاً لأطنقة علاقة لتعامل بين النص القرآني والفكر الإسلامي، ومن ثم للتطويع باحتمالات التواصل الثنائي بينهما، تلك الاحتمالات التي تبرز - على سبيل المثال - في صيغة التشرع القرآني للتحديد من المرحلة المدنية والآخر المتكون مع الفكر الإسلامي، وكذلك في صيغة أن اللوجوس (العقل) ليس حصيلة مفاجئة للفكر الديني وإنما هو - كذلك - إرث له حضوره، بدرجة أو بأخرى، أيضاً في الواقعة القرآنية (القرآن).

عنها الأدوات المعرفية والاتجاهات الإيديولوجية، المنطلقة من الوضعيات الاجتماعية المشخصة في مراحل تاريخية محددة، والتبلورة بمثابتها تفاعلاً (هنا، قطيعة) معرفياً وإيديولوجياً نسبياً مع ما سبقها من وضعيات أخرى. وهنا وعلى هذا المستوى الأفقي، يمكن التحدث عن أصل وفرع، يكون النص القرآني، بمقتضاه، أصلاً وفكر إسلامي فرعاً. ومن ثم، فإن الإقرار بوجود علاقة تأثير وتأثر فيما بين هذين الفريقين، وليس بوجود علاقة تماثل، يغدو مسوغاً مع الإضافة الحاسمة بأن عملية تأثر «الفرع» بـ «الأصل» وتأثير هذا بذاك تظل، هي نفسها وعلى هذا المستوى، مضبوطة ومشروطة بالوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تحيط بـ فرع (الفكر الإسلامي) وتخرقه عمقاً وسطحاً، بالاعتبارين المعرفي والإيديولوجي.

و مستكملاً للفكرة المركزية الآتية، يمكن القول بأن التساؤلات والمصارحات ومحاولات لتأثر، التي طرحها «الفكر الإسلامي» على القرآن والسنة، كانت، هي نفسها، قد انطلقت من احتياجات البشر القابضين ورائعها؛ مما يضع اليد على أن تحقيق آية علاقة، التي أنجزت بين الفريقين، كانت قد تحققت (وما زالت تتحقق) عبر وسيط يستحيل تجاوزه. فهذا الأخير هو الذي تقاطع الفريقان المذكوران فيه، بحسبتي - بذلك - عملية تناص بينهما. وقد حدثت (وتحدث) هذه الأخيرة على نحو لم يكن بقرآن والسنة أن يظهر، بموجبه، من حيث هما نسقان ذهنيان ذوا انتماء تاريخي محدد (القرن السابع)، وإنما من حيث ذلك الوسيط المتمثل بالوضعيات الاجتماعية المشخصة المطابقة. ولعلنا نستنبط من ذلك معطيات ذات دلالة رئيسية، على صعيد ما نحن بصدد التذليل عليه، حين نلاحظ أن الوهم الكبير، الذي يسم بسلفية الإسلامية اللاحقة على المرحلة النبوية المحمدية (وهي نفسها - يسلهوية - إحدى صيغ الفكر الإسلامي) والذي يتمثل في الاعتقاد بإمكانية إقامة علاقة مباشرة بين أفكارنا المعاصرة وبين القرآن والحديث النبوي، ينقشع، حين نخطو الخطوة الضرورية في هذا الاتجاه. أما هذه الخطوة فتتمثل في وضع أيدينا على كييفيات ولادة المقولات والتصورات والمفاهيم، وتبلورها وتطورها، أي على

الاتجاهات الأولية التي تحكم العلاقة بين الفكر الشرقي والواقع المجتمعي، في مرحلة تاريخية معينة.

وإذا كنا قد تحدثنا سابقاً، على «أصل» و«فرع» - في سياق الحديث عن علاقته بين النص القرآني الحديثي والفكر الإسلامي - فإنه غداً، الآن، نحسن أن نرى المسألة على نحو أكثر رحابة وعمقاً وشمولاً. فحسب ذلك، يظهر النص المذكور بوصفه «أصلاً» مقابل الفكر الإسلامي «الفرع»، بمعنى أن النص الأول منهما في أن القرآن أتى استجابةً لعصره، واحتياجاً علمياً، وتخصيراً له، وتجاوزاً. ومن ثم، فإن «أصليته» - هنا - تستمد مسوغاتها المعرفية والأيديولوجية من ارتباطه النبوي والوظيفي بعصره. أما المعنى الثاني فيقوم على أن الفكر الإسلامي وإن استمد مسوغاته المعرفية والأيديولوجية، عموماً، من ارتباطه النبوي والوظيفي بعصره، إلا أن هذه المسوغات لها من المصادر التاريخية ما يجعل دورتها أكثر اتساعاً وشمولاً. ومن ثم، فالقرآن (والسنة) يبرزان، هنا، بوصفهما أحد مصادر هذا الفكر الإسلامي، أو المصدر الأكبر له. وبهذا الاعتبار، يرى في القرآن (واحد) - بمثابة نصاً فكرياً (دينياً) إسلامياً - أصلاً لـ «الفكر الإسلامي» المعني.

وإذا كان، فيما أتينا عليه، تحديد أولي للفكر الإسلامي من حيث هو «أصل» في ضوء انتمائه لعصره، و«فرع» من موقع افتراضه العقائدي التاريخي ولزائمه بالقرآن، فإننا نواجه جدلية التواصل الزائني والتفاصيل التاريخية بمثابة جدلية اتصال تفاصيل والتفاصيل تواصل<sup>(1)</sup>. إذ في ضوء هذه الجدلية، تتواري صيغة «تابعية» لفكر الإسلام للنص القرآني الحديثي بمثابة رأس العلاقة ما بينهما، تنقضي بوصفها وجهاً واحداً من أوجه متعددة ومحتملة للعلاقة المذكورة وبالمقابل.

---

(1) - سبق، في هذه المسألة، من التصور الذي قدمناه في كتابنا (من الزايف إلى الثورة - حول نظرية مفرجه في قصة نزول القرآن) حول مفهوم «التاريخ والزايف»، حيث عرّف الأول بأنه الماضي مصرّفاً، متوقفاً عند تقوم الحاضر، والثاني بأنه الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه أو منفعلًا. على نحو آخر.

إذا بطرنا إلى النص المعنى على أنه أصل بمقتضى علاقته «الأصلية» النبوية والوظيفية بـ «عصره»، فإنه - بمقتضى ما سبقه وما نجم عن ذلك من تأثير بهذا الذي سبقه - يفصح عن نفسه بمثابته «فرعاً». أما التدليل على ذلك، فيأخذ منحنيين (مصنفين) اثنين، واحداً علمياً سوسولوجياً وآخر قرآنياً.

يصهر التدليل العلمي السوسولوجي فيما أتينا عليه، في سياقات أخرى، وهو اعتبارات عملية التأثير القائمة بين نصين أو بنيتين ذهنتين (ثقافيتين بالمعنى الأنثروبولوجي). فبحسب ذلك، يبرز القرآن والحديث (قولاً وصباً) ممثليهما فرعاً بالقياس إلى أصل أو أصول لهما، يمتحان منها ما يمتحان على سبيل تأثير بها. وهنا، يُنظر إلى المنظومات الدينية، والثقافية بعامة، السابقة على ذينك النسقين سبقاً زمنياً تاريخياً أو المعاصرة لهما أو كليهما معاً، من حيث هي مصدر مجموعة كبيرة أو صغرى من الآراء والتصورات والطقوس، التي استمرت في الإسلام، على نحو أو آخر، مثل القسامة، والصلاة، والصوم، والحج، والختان، والوضوء (نظافة)، وتقديم الأضاحي، والشورى الخ.<sup>(1)</sup>

وبلاحظ أن الكلام على تأثير النص القرآني الحديثي بما سبقه من نصوص وغيرها، يغدو قابلاً لتأسيس المعرفي (الايستيمولوجي)، حين يفهم هذا التأثير من موقع جدلية النص والواقع. إذ بمقتضى هذه الأخيرة، يمارس أي نص على نص آخر تأثيراً وفق الآليات الخاصة، التي تحكم علاقة هذا الأخير مع واقعته (وضعيته الاجتماعية المشخصة). وبتعبير آخر أكثر تكثيفاً، يمكن القول بأن النظر إلى نص ما على أنه أصل، ينصق - بواحد من الاعتبارات الكبرى للسألة - من الحالة التي يظهر فيها مؤثراً، في حين أن اسطر إليه على أنه فرع، ينطلق من الحالة التي يظهر فيها متأثراً.

أما النظر إلى النص القرآني، قرآنياً، على أنه «فرع»، فيفصح عن نفسه من

(1) - انظر: الموطأ للملك بن أنس - الجزء السابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 547 - 552. وانظر، كذلك كتبنا: مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة وتأسيساً - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 45، 61، 226 - 229.

موقع إقرار هذا النص بأنه أتى «متّماً» لما سبقه من نصوص دينية وأفكار إصلاحية أخلاقية وسياسية واجتماعية وغيرها، تحدّرت من مراحل سابقة عليه أو ربما معاصرة له. فبالإضافة إلى «الكتب المقدسة» وغيرها المثلثة، خصوصاً، دستوراً، والأحجيل - حتى من موقع قول القرآن بأنها زوّرت - كان هنالك الكثير مما قدمته «أحلاق الجاهلية» ما كان جديراً بأن يُتبنّى ويحافظ عليه. وقد عبر السي محمد عن ذلك قائلاً بوضوح، في مخاطبته أبا بكر: «يا أبا بكر أية أخلاق في الجاهلية ما أشرفها بها يدفع الله بأس بعضهم عن بعض»<sup>(1)</sup>.

من إقرار النص القرآني الحديثي بتصور لاهوتي حول «تطور الأفكار الدينية»، يقدم تحديداً أولياً لـ «فرعية» هذا النص (وسنلاحظ أهمية ذلك على صعيد البحث في كون النص المعني أتى منجماً). ولعل اعتباراً قرآنياً آخر لـ «فرعية» النص لقرآني الحديث يبرز بصفة القول بـ «القراءات السبع». فبحسب ذلك، يمكن تلاوة هذا نص بوحدة من تلك القراءات، التي تعبر عن التعددية اللهجية اللغوية في حقن القبائل العربية، آنذا، والتي كانت - من ثم - قائمة قبل نحي القرآن. بل ربما أمكن القول بأنه بمجرد أن يكون النص القرآني الحديثي قد قيل وسُجل بلغة عربية لها حضورها التاريخي القديم السابق عليه، فإن الحديث عن «أصل مطلق»، يغدو - قرآنياً حادياً - مفارقة منطقية وتاريخية. وعلى العكس من ذلك، فإن حداً ما من حدود «الفرعية»، يصبح التأكيد عليه في النص المذكور حيال اللغة العربية ولهجاتها، امراً لا مندوحة عنه.

وبعله مسوغ، في هذا السياق، أن يُشار، مرة أخرى، إلى أن حديثنا عن النص المذكور - في هذا البحث - يجد مبتداه مع عملية التوضع والتشخص البشريين، التي لابد وأن تُسم به في حال تحوله إلى حقل التأثير في حياة من يأخذ به، أو في حال تحوله من الحقل البنيوي إلى الحقل القرآني الوظيفي؛ مع العلم بأن خطوط التقاطع والتلاقي بين هذين الحقلين كانت تظهر، في حالات كثيرة، على أيدي المفسرين والمؤوّلين

(1) - السيرة النبوية وأخبار الخلفاء للبستاني - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 101

واجتهدين والسياسيين، وغيرهم. وقد نصوغ ذلك بالقول بأنه حيث ينتفي الكلام على سية «نصبة مطلقة» أثناء كونها متموضعة ومشخصة بشرياً اجتماعياً، فإن الكلام الآخر - بالمقابل - ينتفي على كون هذه البنية «أصلاً بإطلاق».

#### 4.

### النص الإسلامي أصلاً وفرعاً ينبسط في خمسة مستويات

لعلنا نستنبط مما أتينا عليه، حتى الآن، الفكرة المحورية والناظمة التالية، التي يقف اعكر اسلفوي (الأصولوي) عاجراً أمامها، وربما كذلك حائراً دهشاً وفضلاً:

إن الفكر الإسلامي يقوم على علاقة مع الوضعيات الاجتماعية المشخصة، المنتجة له والمحرقة لعملية تكوينه ولاتجاهاته وآفاقه ومصائره، قبل أن يكون قائماً على علاقة مع النص الإسلامي الأصلي - القرآن والحديث (والسنة عموماً). بل إن هذه العلاقة الأخيرة هي ذاتها تفصح عن نفسها عبر تلك. (وهذا الأمر سيظهر، كما نلاحظ، على غاية من الأهمية، حالما ندقق في التصورات الذاتية التي تسجها التيارات السلفوية - الأصولوية الإسلامية حول نفسها). وسوف يتسنى لنا أن نخطط بالمسألة على نحو أكثر تشخيصاً وصبطاً، حين نضع في اعتبارنا أنه على أساس تلك الفكرة المحورية والناظمة، نتسكن من تبين أن الفكر الإسلامي - بما هو فكر متواصل مع نص الأصلي ومتواصل - توضع بأشكال وصيغ متعددة، ومطرودة في التنوع والتباين والتناقض؛ وذلك بالرغم بل ربما بفضل الإعلان العمومي المشترك هذه الأشكال والصيغ عن اتماها لنص واحد، هو النص الإسلامي لأون (القرآني الحديثي).

ومن خلال ملامسة أولية عامة للمسألة تاريخياً وتراثياً ومنطقياً، قد يكون أقرب إلى الدقة أن نشير إلى أن عملية التوضع تلك، التي استهدفت النص الإسلامي الفرعي في تواصله مع النص الإسلامي الأصلي واستهدفت - كذلك - هذا الأخير في تماسه التراثي مع ذاك، ابسطت في خمسة مستويات أساسية

وكبرى، من ضمن مستويات أخرى عديدة محتملة؛ نعني بذلك المستوى الشعبي أولاً، والمستوى الرسمي (السلطوي) ثانياً، والمستوى النظري ثالثاً، والمستوى لفردى رابعاً، والمستوى الإثنى خامساً. وإذا كنا ننطلق من هذه المستويات الخمسة، تحديداً، فإننا لا نرى أن الموقف يُستفاد بها، وإن كان يجد فيها لخطات هامة وحاسمة للتعبير عنه.

إن المستوى الشعبي للإسلام، أو بتعبير واحد محتمل «الإسلام الشعبي»، هو الحقل الأكثر اتساعاً وفاعلية وتنوعاً، في الحياة الدينية الإسلامية، وكذلك الأكثر حضوراً في الحقول الأخرى الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية والأخلاقية إلخ.. وهو، إلى ذلك، يمتلك خصوصية فائقة الطرافة والدلالة. إنه العمق والسطح في الحضور الإسلامي للشخص. فهو يكتسب هويته عبر خطوط وإحداثيات وفضاءات وأقنية كثيرة ومتداخلة، وربما أيضاً متناقضة، ولكن متوالفة متواشجة في سياق اندراجها العمومي تحت ذلك التعبير. فغير كل أو معظم المحزون الشعبي، من التقاليد والعادات وأنماط السلوك العمسي والعتائد والطقوس والتوجهات الإيديولوجية والسيكولوجية المعنوية (المحلاة) والخفية (المحرمة)، ذات المصادر القريبة والبعيدة والمتعددة الأنساق الإثنية وغيرها، ينصح الإسلام عن نفسه ويعلن عن حضوره، بحيث يكتسب صيغاً وتجليات واحتمالات وآفاق قد لا يجمعها مع «الإسلام لأول - الحمادي» شيء مباشر، سوى هذا التعبير العمومي. إذ إن هذا الإسلام كان عليه أن يخضع لعملية تبين جديدة، خضعت - هي بدورها - للاحتياجات البيوية والوظيفية المتصلة بالوضعية الاجتماعية المشخصة، التي انصبقت منها الجمهور المسلم، بتقاليد وعاداته وأنماط سلوكه وطقوسه وتوجهاته الإيديولوجية والسيكولوجية المذكورة؛ مما جعل منه (أي الإسلام النعني)، وخصوصاً بعد أن مر على أيدي المقعدين من الفقهاء والأئمة والمجتهدين إلخ..، مقولة تتبخر على أيدي ذلك الجمهور المسلم، لتتكثف



وتتوضع وفق تلك الوضعيات ومن مواقعها، بالاعتبارين البنيوي والوظيفي<sup>(1)</sup>.

ويبدو أن علم الانثروبولوجيا (الإناسة) - بمختلف أنساقه المعرفية - هو المخول، ربما أكثر من غيره من العلوم، باستقصاء هذه العملية المركبة والمعقدة، وتقديم نتائج، قد تكون ثمينة جداً، إلى علماء الإسلاميات وباحثيها، خصوصاً وأن الوجه الثقافي، بحسب هذا العلم (الانثروبولوجي)، كان له أهمية خصوصية في سياق عملية «التبخر والتكاثف» تلك، بحيث إنه تدخل في «البنية العميقة» للإسلام، ومنحها دلالات ومعان وتضمينات جديدة، استجابت لواقع الحال الجديد. ومن الملفت، حقاً، أن عملية «التبخر والتكاثف» المذكورة تظهر بصيغة اندماج «العقدي» في «الإنسي» وتجليه، من ثم، في صيغة الإنسي نفسه. وهذا يضع الباحثين أمام مهمات صعبة، تتمثل في تقصي التصورات الإسلامية من موقع التمييز بين حقول متعددة، منها الحقل العقدي والآخر الإنسي<sup>(2)</sup>. فإذ كانت هذه التصورات قد اكتسبت طابعاً خاصاً في الحقل العربي، الذي استنبطها، فإنها وجدت نفسها تحقق طابعاً خاصاً آخر، حين انتشرت في حقول إنسية أخرى، وذلك إلى الدرجة التي قد يجد أنفسنا، بمقتضاها، أمام نسق ديني

---

(1) - من الملاحظ، مثلاً، أن «الدين الإسلامي في الممارسة الحية في مصر... يرث بعض الطقوس والتقاليد المهرونية القديمة وخاصة في المناطق الريفية الملاحية». (محمود أمير المأم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي معاصر - دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1986، ص 37). ولحمة واقعة ملته، على صعيد قبيلة (كنده) بريمة في اقصية الشمالية لوادي حمر موت في اليمن، فأمراد هذه القبيلة «يعهمون»، ورسى تم «يمنون» «الإسلام»، دون صلاة وركعة، كما يقومون - في مناسبات عقد الزواج - بالطواف حول «شجرة» معينة حتملاً، وذلك اعتقاداً منهم بأن هذه الأشجار تمثل أصلهم أو أحد أصولهم البعيدة (وهذا مايشي ارتباطاً بالاعتقادات الطوطمية). كذلك يجر شيوخهم ومعتزهم بأن إسلامهم تم من خلال رسالة جرى تبادلها بينهم وبين النبي. (أعلنت هذه المعلومات بالمشاهدة الميدانية المباشرة وغير باحثين اجتماعيين، لم ارتباط بأمراد من القبيلة المذكورة، في شهر آذار من عام 1991).

(2) - سمعن. في سبل ذلك، غادج هامة ومتنوعة إقليمياً وجغرافياً وسوسيوثقافياً من الذين دخلوا الإسلام في مراحل مختلفة. من هؤلاء، يور بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وعلي العربي.

متعيز كثيراً أو قليلاً<sup>(1)</sup>؛ مما يحيلنا إلى «مادة ديبية» غنية في تنوعها وفق تنوع الحقول الاجتماعية البشرية، التي تظهر فيها هذه «المادة».

ولقد أسهمت هذه الوقائع في التحفيز على استنباط صيغ جديدة، تكون قادرة على الإحاطة (الأولية) بتلك الدلالات والمعاني والتضمينات، وغيرها، من التي تقع وراء الإسلام الشعبي، ويقع هو وراءها. من تلك الصيغ تبرز الإشتات ثابتان بمثابة إطاراً أولياً لاستشراف الحدث. أما الصيغة الأولى فتشمل بـ «الثقافة غير العالمية»، في حين تظهر الثانية في «الثقافة العالمية».

فالأولى منهما هي تلك التي تفصح عن نفسها - أولاً - شفاهياً حكاياً، دونما تنسيق أو ضبط أوقوة كتابية؛ كما تفصح عن نفسها - ثانياً - على نحو مفكر فيه وغير محكي. ويضاف إلى ذلك - ثالثاً - النحو الذي تظهر فيه (الصيغة المعنية) كل لحظة مفكر فيها احتمالياً. فهي (أي الثقافة غير العالمية)، والحال كذلك، تصور محكي، وتصور مفكر فيه، وتصور احتمالي. وإذا كنا نلح على هذه المحظوظات الثلاث من الثقافة المعنية، فإننا لانرى أن ذلك يستلزمها. وإنه ل ذو أهمية بارزة أن نلاحظ أن هذه الثقافة (غير العالمية)، بتصوراتها الثلاثة المذكورة وبنياتها مباشرة، تتلاشى مع انهيار حاملها الاجتماعي البشري أو تغيره، بحيث يبرز «التوثيق»، على هذا الصعيد، بصفته معضلة لاسبيل إلى تجاوزها. ولا تخرج مسألة «العصنة» عن هذا

---

(1) - تظهر عملية تشظي النص الديني الإسلامي وفهمه على صعيد المتعيزين إلى الإسلام، كما على صعيد باحثين فيه من الآخرين، العلمانيين، عرباً كانوا أم أجنب. فهناك مثال حي على ذلك. يتمثل في مناقشة نفسها فيما يطرحه مكسيم رودنسون وروجه عارودي. فالأول منهما ينطلق من تعددية تشخص الإسلام تاريخياً. حيث يرى أنه «تاريخياً، يحسب التحدث عن الإسلام بصيغة الجمع كما هو شأن كل الأديان والإيديولوجيات» (ضمن حوار أجراه بنسالم هميش مع رودنسون بعنوان مكسيم رودنسون - الاستشراف والفلسفة والإسلام: جريدة الاتحاد الثقافي - الثلاثاء في 22 يونيو 1993، أبو غنيم، ص 4). أما الثاني، روجيه عارودي، الذي يعيش منذ حين «حراره الإيمان الديني الإسلامي وحماسته»، فيجيب على سؤال عما إذا كان يتمي بـ «سنة الإسلام»، قائلا: «لا أؤمن بهذه التقسيمات. فليس هنالك عيب أو مسار، كما هنالك (إسلام)» (ضمن حوار أجراه مع روجيه عارودي اسماعيل الشكري - جريدة الاتحاد الثقافي، الثلاثاء في 5 يونيو 1993، أبو غنيم).

الإطار، وذلك لأنها إن حافظت على بعض هيكلية التصور المحكي - دون التصورين الآخرين المنفكر فيه والاحتمالي - فإنها قد تفرط، إلى درجة كبرى، بالسياقات الاجتماعية والتاريخية والتراثية، التي أنتج فيها التصور المذكور؛ إضافة إلى التفریط ببعض دلالاته وكنياته اللغوية والسيكولوجية<sup>(1)</sup>. وهذا ما حدث في الحقل الإسلامي، بدءاً بمن عايشوا الرسول وصاحبوه<sup>(2)</sup>.

أما «الثقافة العامة» فيمكن استنباط اللحظات أو الخطات رئيسة فيها محسدة، على سبيل المثال، في «النص المعلن»، و «النص الغائب»، و «النص المغيّب»، و «النص الاحتمالي». فهذه «النصوص» تمتلك خصوصيتين كبيرين، هم منطقة الخطاب الذي تعلل عنه، أي وضعه على نحو يتدخل فيه الفعل التسميقي - أولاً -، وتدوينه كتابياً - ثانياً -، بحيث يظل قابلاً للحفظ حتى بعد تلاشي حامله الاجتماعي، الذي انطلق منه، وحمل وشبهه، بوجه أو بآخر.

---

(1) - م بعد الأمر، في العصر الراهن، مُعضلاً، على النحو الذي كان مهيناً في عصور التاريخ الإسلامي. فمجرد جملة وسائل التوثيق للثقافة غير العامة - المحكية - توجد أجهزة التسجيل (كما فيها أجهزة الكمبيوتر)، التي تحفظ على الخطاب الثقافي المحكي، كما هو وكما يقدم من مصدره. أضف إلى ذلك أننا الآن وبمساعدة «حفريات المعرفة» المركزية كما نقاشها محورة في موضع سابق، قد تمكن من طرح أسئلة من شأنها - على الأقل - أن تقدم مساهمة أو مداخلة إلى المسألة المعنية، هنا من ذلك مثلاً: هل يوسعنا أن نقوم ببحث تحليلي في التوسبات الأخلاقية والسياسية والثقافية والفولكلورية والجسدية، وغيرها، يمكن أن يعمد إلى استنباط دلالات على بنى ذهنية سابقة، في سياق التواصل التراثي القائم بين الطرفين؟ (وستأتي على ذلك نوبة في الموضع المناسب).

(2) - شهر، هنا، إلى ثلاث وقائع، تؤكد الحضور الكثيف للثقافة المحكية في بواكير الإسلام. الأولى يحزن بها ابن عباس، حيث يقول (وقد أوردناها سابقاً ونسوقها الآن في هذا السياق، وهي مأخوذة عن نصيحة عبد الواحد المقدسي):

بينما نحن عند رسول الله إذ جاءه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: يا أي أخت رأسي نفلت هذا القرآن من صدوي فما أجدني أقدر عليه». والواقعة الثانية نزل في قول وجهه أبو هريرة إلى النبي بالصبغة النبوية:

«يا رسول الله إني أسمع منك شيئاً كثيراً أنساه». (صحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 22). وأخيراً الواقعة الثالثة، ويقدمها ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 238 - في معرض الحديث على نسيان بعض الصحابة بعض الآيات القرآنية، ومنهم عمر بن الخطاب ومالك، فيقول ابن حزم: «فإذا أمكن هنا في القرآن، فهو في الحديث أمكن، وقد ينساه البعض، وقد لا ينساه بل يذكره، ولكن يأول فيه تأويلاً...».

ويمكن ملاحظة أن الإسلام الشعبي، الذي يقوم - كما لاحظنا - على الثقافة غير العالمية ويبرز بالتصورات الثلاثة المذكورة آنفاً، كان قد مثل - في حقل تاريخه - أحوالاً كانت تنتهي بانتهاك ممثليها من الناس «المسلمين». وهذا، بدوره، ينضمن إقراراً بأن النشاط التسميلي (الكتابي) لم يستهدف الثقافة المذكورة بذاتها - كم لاحظت من قبل - ولم يجعل منها موضوعاً خاصاً به. وبالرغم من ذلك، فقد كانت تنشأ كوى كبيرة أو صغيرة، ينفذ منها ذلك الإسلام؛ وإن لم يخرج الأمر عن حدود ضيقة أولاً، وكذلك وإن تم هذا على نحو أفضى إلى تكوين «نص على نص» ثانياً. فالكوى المذكورة كانت تفتح من قبل السلطة أحياناً، بقدر ما يستجيب ذلك لتحالفاتها وصراعاتها وعلاقاتها القائمة والمتحركة، وكذلك من قبل المعارضة ورفقاء آخرين أحياناً أخرى. وفي كلتا الحالتين، كان التصور الإسلامي الشعبي، المحكي - بصورة خاصة - يُعاد ترتيبه بنوياً ووظيفياً في سياق عملية امتلاكه من ذينك طرفين؛ مما كان يقود إلى ما حددناه به «نص على نص»، مع أن ذلك التصور لم يكن - في أساسه - نصاً. أما السبب الفاعل وراء ذلك فمن الراجح أنه يكمن في أن عملية تمثيل التصور الإسلامي الشعبي المذكور تفترض - غير تبينها - أن هذا الأخير يمثل نصاً «غير مكتمل».

وقد نلاحظ أنه إلى جانب تينك الكوتين، اللتين أفصح الإسلام الشعبي عن نفسه عبرهما، وُجدت دائماً كوة أخرى ثالثة، تجسدت في عملية التواصل ثنائية بين التصور المنطلق من الإسلام المذكور في مرحلة معينة من طرف، وبين نظيره في مرحلة تالية من طرف آخر؛ مما يتيح لنا القول بأن الإسلام الشعبي اكتسب سياقاً تراثياً، كونه - عبر مراحل متتالية - نسيجاً متراكباً ومتراكماً، على نحو مطرد، في الإتساع والتناسخ، بحيث يحتاج الباحث إلى أدوات منهجية مرفقة يستطيع عبرها النفاذ إلى هذا السيج واختراقه. وقد رأينا - في موضع سابق من هذا المسح - أن مسأطلق عليه ميشيل فوكو «أركيولوجيا الحفر أو حفريات المعرفة» (Archeologie du Savoir) يمكن أن يمارس دوراً ملحوظاً في عملية تصاد

والاحتراف تلك. ولكننا نحفظنا على هذا بالإشارة إلى أن إنفاذ تلك العملية المعرفية يقتضي الخروج من الدائرة البنيانية لهذه الأركيولوجيا من جهة، والإحباط في عمية «مسح اجتماعي وتاريخي وراثي» من جهة ثانية للحدث موضوع البحث؛ مما عسى علينا أن «قراءة جدلية مركبة» من شأنها إمالة اللثام عن السبع المتراكب المتراكب. عبر وضعه في سياقه من جدييات الداخل والخارج، والتواصل والتفصيص، والسابق واللاحق والمعلن والخفي، والدال والمدلول، والفكر والواقع، إضافة إلى النظر إليه في ضوء المصائر التاريخية والزائية لأنماط الثقافة غير العالمية، المتأني عسى ذكرها من قبل. وهذا، بدوره، يظهر أن البحث في «الإسلام الشعبي» أمر في غاية الإشكالية والصعوبة، ويتطلب بذل جهود مركزة معمقة، إضافة إلى حرية انتقاصي ولدرس حقاً (وهو مسألة مازالت غالبة - في حدودها الأساسية - في البلدان المعنية بذلك) (1).

وإذا كان «الإسلام الشعبي» قد تجلّى (ويتجلى) بوضعية تحددها وتضبطها إوالات العلاقة بين الشعب وبين تقاليده وعاداته وعقائده وطقوسه وتوجهاته الإيديولوجية (مما يعطي ذلك كله أهمية في حقل التأريخ للثقافة غير العالمية التي تكتسب صيغاً غزيرة كالشعر الشعبي - الزجل - والفولكلور بمختلف أنماطه إلخ...)، فإن الإسلام الرسمي قام - أساساً - على محور آخر. لقد قام على النزوع الحثيث إلى صوغ ومخورة التوجهات الدينية، الخفية غالباً، لدى السلطة السياسية المهيمنة حيال نفسها أولاً، وحيال الآخرين المندرجين في حقل هيمنها ثانياً، ليقدّمها على أنها لتعبير الأوفى عن «إجماع الأئمة» أو - في حالات قصوى - «إجماع الأمة»؛ مُفضياً إلى القول بأنّ صيغة الشرعية الملزمة للجميع؛ ومنطلقاً - في ذلك - من مثل الآية القرآنية التالية

---

(1) - برغم من هذه الوضعية المعقدة، التي ما يزال البحث للذكور يواجهها، فقد ظهرت - في مرحلتنا الراهنة - كتب تدور على هذا الصعيد، اتسم معظمها بالعمق البحثي، وبالشجاعة الاجتماعية، كتيهما. وقد نذكر من ذلك ما قدمه الباحث المصري سيد عويى في عدد من أعماله، التي ربما تصدرها التالية: ظاهرة النزاع مع غير الإمام الشافعي (صدر في القاهرة عام 1965)؛ وأصوات الصائتين (صدر في القاهرة عام 1970)؛ والخلود في حياة المصريين معاصرين (صدر في القاهرة عام 1975).

(ضمن تأويل خاص بها، أي بالسلطة المعنية):

«أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»<sup>(1)</sup>.

ومن مثل الحديث الحمدي التالي (وكذلك ضمن تأويل خاص به):

«من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصي الله، ومن عصي أميري فقد عصاني»<sup>(2)</sup>.

وكان من شأن ذلك أن غلّبت كفة «الجبر والجزرية»، ضمن النصوص القرآنية والحدِيثية أو تأويلها على هذا النحو، إضافة إلى وضع أعداد هائلة من «الأحاديث» على لسان النبي محمد، يجري الإخاف فيها على تلك الكفة. وقد كان لمعاوية بن أبي سفيان قصب السبق في ذلك، حيث أسهم بقوة في تحويل الجزرية إلى إيديولوجيا مُعلنة بسلطة.

وبقد سارت المسألة، والأمر كذلك، على النحو التالي: إن ماتمته السلطة المهيمنة، وتجسده في التاريخ العربي الإسلامي - وهو المعنى هنا - على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والنظرية الأيديولوجية والسياسية، أريد له أن يبرز، بمثابة معيار النظر، عموماً وإجمالاً، في المسألة الإسلامية بصيغها وتحليلاتها المتعددة. ومن هذا الموقع، يغدو البحث ممكناً في التوجهات الإسلامية العامة، التي أخذت بها هذه السلطة المهيمنة أو تلك، في التاريخ المذكور. وهذا، بدوره، يرمي إلى أن الرضعية (أو نوضيعات الاجتماعية المشخصة) الثاوية وراء السلطة (أو السلطات) السياسية، في حينه، هي التي أثّلت عليها - على هذه الأخيرة - الاحتمالات العامة لعملية توجيهها إلى النص الديني الإسلامي؛ كما ضبطت - من طرف آخر - إمكانات تأثير هذا النص فيها واحتمالاته، دون أن يحسم ذلك، على نحو قطعي ودي بعد واحد

(1) - نقرأ - سورة النساء - 59.

(2) - بن بنية: معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين ومروره قد بينها الرسول (مع: رسالة المطالم للمشركة) - مكة دار البيان بدمشق 1387 هـ، ص 27.

## وبصيغة ميكانيكية.

وبطبيعة الحال، لايسع الباحث الملتق أن يُغفل ما يمكن أن ينشأ من احتمالات تأثير الإسلام الرسمي - السلطوي المهيمن - في الإسلام الشعبي، وكذلك تأثير هذا في ذاك. فالأول إذ يمارس فعله الوظيفي القصدي، فإنه ينجز ذلك وفق المصالح الاستراتيجية الكبرى للفئات والمجموعات والأفراد المكونة للسلطة المعينة داتها، وما يحيط بها ويخترقها من بنية اجتماعية طبقية أولاً، وباتجاه الفئات والمجموعات والطبقات المهيمن عليها، على نحو أو آخر وبقدر أو بآخر، ثانياً. وهو (أي الإسلام الرسمي) حيث ينجز ذلك، فإنه يجد نفسه منخرطاً في مهمة اكتشاف الاحتمالات المناسبة، في لحظة أو أخرى، لاحتراق الإسلام الشعبي، وتوجيهه، أو خلعته، أو إعادة بنائه. وهذا يعني أنه كان على الإسلام المذكور (الرسمي) أن يتقدم - في الأحوال الحرجة خصوصاً - إلى تقصي الإسلام الشعبي، واستكشافه، والكشف عنه كبنية تتقاطع فيها وتمفصل وتمحور سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والتراثية؛ مما تضمن الإقرار بنشوء علاقات تأثير وتأثير عبر الفريقين، تلك العلاقات التي قد تعني ثلاثة أمور رئيسة على صعيد النتائج. الأمر الأول منها يكمن في احتمال ادغام الإسلام الرسمي بالإسلام الشعبي، بعد إنجاز عملية إعادة النظر فيه بنية ووظيفة، أو على الأقل وظيفياً فحسب؛ وذلك على نحو يلي احتياجات السلطة وقاعدتها الفئوية والصيفية، والاجتماعية بعامة. أما الأمر الثاني فيتمثل في احتمال وقوف الإسلام الرسمي في وجه الإسلام الشعبي، مناهضاً ومسفهاً وكذلك ملاحقاً، خصوصاً حين يتحول هذا الأخير إلى أيديولوجيا كصاحبة معارضة ومضادة للسلطة المهيمنة تلك بقاعدتها المذكورة، تقودها فئات أو طبقات شعبية مفقرة ومضطهدة اقتصادياً ومهمشة سياسياً واجتماعياً وحقوقياً، رفعة مثل ذلك الشعار القرآني التالي: «ومريد أن نمن على الذين استصعوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين».

وأخيراً الأمر الثالث، ويتجلى بصيغة تقديم مساومات من قبل السلطة حين ممشي الإسلام الشعبي، من فئات الشعب وطبقاته، ومن ثم بصيغة التداخل

والتحاذب والتفاعل بين الفريقين، مع احتمال اتخاذ خطة اللف والدوران من قبل الواحد على الآخر. وإذا كانت تلك الأمور الثلاثة نقاطاً عقدية، على صعيد المسألة المعية، فإنها - مع ذلك - لا تختزل هذه الأخيرة كلياً.

ههنا، في هذا المعقد من المسألة، يبرز «الإسلام النظري» كنسق فكري، قد نواحيه منشعباً ومتشظياً في أكثر من اتجاه وحقل. فهو - بحكم كونه نشاطاً نظرياً منظماً ومشروطاً بدرجة أولية ما بشرائط التفرغ البحثي وينجزه جمع من المفكرين أو السياسيين النظريين أو الفقهاء إلخ... - يستمد إمكانات تحركه وآفاقه من الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي تحكمها وتخرقها توازنات القوى السياسية ومستويات التقدم لصناعي التقني والأدوات المعرفية المتاحة، وغيرها. وفي الحالات الاعتيادية، تمتلك السلطة السياسية المهيمنة منظريها المتفرغين، بقدر ضروري، لصوغ مثلها ومقولاتها الإيديولوجية (الدينية هنا)، التي تعممها في أوساطها هي نفسها، وفي أوساط الفئات والطبقات والمجموعات الاجتماعية الأخرى. وقد أتيح لعملية «التعميم» هذه أن تأخذ وقائراً وأبعاداً متصاعدة مع تطور وسائل الإنتاج الخاصة بمقتضيات الشقفة وشروطها التقنية، مثل وسائط النقل وفتح المعاهد وتوفير الهيئات التدريسية المتفرغة، وكذلك طباعة الكتب ومن ثم صناعة الورق، وما يدعول في هذا القبيل<sup>(1)</sup>. وحديثاً بالإشارة أن المقولات الإيديولوجية الدينية كانت تجد تشخصها في مثل المنظومات النائية، ذات الطابع التمهيجي: الاجتهاد، والتأويل، والقياس، والتفسير، والإجماع؛ في حين حسد مثل المبدأ السلطوي الشهير (المصدر الإلهي للسلطة) إحدى نتائج النشاط النظري، من موقع تلك المنظومات<sup>(2)</sup>.

وهذا كان الأمر كذلك، فإننا نلاحظ ترابطاً بنيوياً، أو وظيفياً، أو كليهما معاً

(1) - انظر ثانية: هاملتون حبيب - دراسات في حضارة الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) - انظر حول المنظومات الإيديولوجية المذكورة والتي تضبط حقلها رئيساً من الأدوات التمهيجية في «الفقه» الإسلامي، وغيره من الأنساق الذهنية الإسلامية، العنوانين التاليين: الإحكام في أصول الأحكام لآب حرم، ولفظ والاجتهاد لعبد الحسين شرف الدين الموسوي؛ وذلك على سبيل المثال.



ير الإسلام الرسمي والآخر النظري. بل إن اندماجاً بين هذين الأخيرين قد يواجهه، في حالات كثيرة من التاريخ العربي الإسلامي؛ والأمثلة على ذلك متوافرة بكثرة، في هذا الأخير.

ولما كان «الإسلام النظري» حقلاً نظرياً تنظيرياً مفتوحاً، وغير محصور في بنية اجتماعية قنوية أو طبقية أو نخبية إلخ... واحدة، من المجتمع العربي الإسلامي في تاريخه المتعاقب والمتداخل، فقد كان محتملاً أن تبرز صيغ وأشكال منه، على الصعيد الشعبي، منجلية على نحو أو آخر في «الإسلام الشعبي» ذاته. فجمهور الفقراء والمفقرين من الطبقات الدنيا، ومن بعض شطائر الفئات المتوسطة، وإن لم يكن في حوز الذي مكنه من صوغ إيديولوجية بأفق نظري سافر ومستقل - بحدود أساسية حاسمة - عن إيديولوجيا السطة الممثلة للطبقة أو الطبقات العليا ولشظائر معينة من تلك الفئات، فإنه كان - في فترات معينة من ذلك التاريخ العربي الإسلامي - قادراً على تقديم إرهابيات إيديولوجية نظرية منطوية على كثير أو قليل من الاتساق المنطقي. وقد عبرت هذه الأخيرة عن قضاياها ومطامعها وتصوراته حول واقعها، وواقع خصومه وحلفائه، ربما غالباً على نحو متوسط وغير منبسط (أي مركب).

وينبغي التشديد أو التزجيج بأن الجمهور المذكور أتيح له أن ينجز ذلك بكثير من المشقة والتقية، وبلسان منظرية المتحدرين، عموماً وخصوصاً، من أوساط نفقات بوسطى، والمنسلخين عنها، بقدر أو بآخر، وكذلك المتحدرين من صفوفه هو نفسه، على قلتهم أو ضعف تكوينهم الثقافي. لكن ما أبجزه ذلك الجمهور ظل - في كل الأحوال أو على الأقل في حال التقية العلنية وما يتصل بها من حاجات تشكيفية ونوازعه وما تقتضيه من الرمزية والكناية والقلق - مخزقاً من قبل إيديولوجيا لسلطة (الإسلام الرسمي)؛ مما قد يجعلنا نركن إلى القول التالي، وهو أن التصور المقدم إلينا حول التاريخ العربي الإسلامي هو، في إجمال الأمر وعمومه ومع الأخذ بعين الاعتبار عوامل أخرى، تصور موشوم بمعالم وخصائص «الإسلام الرسمي السلطوي»، ومن ثم بنزوع تنظيري تفقيهي (تسويغي على نحو مشدد)؛

مع الإشارة إلى أن ذلك ربما تم، أيضاً، باحتراقات إسلامية شعبية لعلها تعبير عن  
عض أشكال المساومات السياسية التاريخية من قبل الأغلبين، أو تكثيف ذهني معقد  
قوة الإسلام الشعبي النافذة في الأوساط العليا.

إن ذلك كله، مجتمعاً، يسمح بالنظر إلى المستويات الثلاثة من الإسلام على  
أنها إحداثيات ثلاثة، تحدد العلاقة بينها وتتقوم على سبيل التوازي والتقاطع  
والتداخل، معاً، ومن موقع حركتي «التكوّن» و «التقدم»<sup>(1)</sup> في استيفات  
اجتماعية والتاريخية والتراثية. والبحث التحليلي والتركيب من شأنه الإمساك  
بعملية التعضي والتبلور والتمايز والنكوص والتساوم والصراع، التي خصصت لها  
تلك المستويات، وكذلك عملية التواشج والتفاعل والتداخل فيما بينها. فالحظة  
تحليلية التفكيرية من البحث تكشف عن كلتا العمليتين المذكورتين؛ في حين أن  
للحظة التركيبية التوليفية تحدد البنيات النهائية الناجزة، نسبياً، لكل من المستويات  
ثلاثة من الإسلام؛ أي إنها تضبط عملية التعضي والتبلور والتمايز، وكذلك  
لصراع، وما قد يفضي إليه من تراجع وتقدم وإعادة بناء وتكثيف إلخ...<sup>(2)</sup>

وتبقى لإضافة التالية ضرورة، وهي أن المستويات الثلاثة المعنية من الإسلام  
نطلقت، في تجسيدها للعمليتين المبره بهما، من حواملها الاجتماعية، ممثلة - صامتة

(1) - انظر مع مقابلة: Oserman- Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, Dietz Verlag, Berlin 1972, S. 82-91.

(2) - من هذا الموقع، يصبح الأبعد بالتساؤل، الذي يطرحه تحدي التريكي ورشيدة التريكي، وإن بعد بعض  
التدقيق، مهما بنسبته لا... هل يعني «أن ما كان بالأس عماداً من أعمدة الحداثة ونوعي بناء الوعي بذات  
ووعي التاريخي مركزية الأمة على تصور عظمي تقدمي للزمنية والتاريخية قد أصبح اليوم عائلاً آخر في حركية  
التحديث التي تقوم على معقولة انتفاع التاريخ ولزمن على تصورات متعددة تقبل اللامتظم واللامتناسق كما  
تقبل الصدفة والانفصال والتراجع؟». (فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة - مركز الإنماء القومي،  
بيروت 1992، ص 11). أما التدقيق المحتمل، هنا، فيمكن في القول بأن «التصور الخطي التقدمي، الذي يجري  
حديث عليه هنا، قدم في حينه - بمثابة تلخيص وتكثيف للتصور «المادي الجدلي للتاريخ»؛ وهو في حقيقة  
الأمر ليس كذلك.

ذلك أن هذا الأخير يقوم - حسن مايقوم به وعلى عكس ما هو شائع في بعض الأوساط - بالنظر إلى  
«لتاريخ والزمن» بمثابة بنيتين مفتوحتين تحتلان «اللامتظم واللامتناسق والصدفة والانفصال والتراجع».

- بوصفياتها الاجتماعية المشخصة. فهذه الأخيرة وإن لم تكن، في شمولها، متماثلة أو متماهية مع تلك (أي الحوامل المذكورة)، إلا أنها تمارس دور الناظم الموضوعي العام لكيفيات المتنوعة، التي تتبلور وفقها المستويات الثلاثة للإسلام، وتحدد - من ثم - حقل التحرك العام الإجمالي لها.

ولما كانت الوضعيات الاجتماعية المشخصة أشمل من الحوامل الاجتماعية، فإنها تمثل الناظم الموضوعي والآخر الذاتي لتلك الكيفيات؛ نعني بذلك، تحديداً، كيفيات تبلور الأدوات المعرفية والقاعدة الأيديولوجية، التي في ضوئها - مجتمعة - تفصح عن نفسها إرادية اختراق النص الديني الإسلامي، ومخاطبته، والحوار معه، على نحو من الأنحاء.

\* \* \*

والآن وفي ضوء تلك الحركة الإسلامية المركبة المستويات، كان مستوى آخر للفعل الإسلامي يفصح عن نفسه ويتبلور، بكثير من التعقيدات الذاتية والعوائق والمحاذير الموضوعية؛ نعني بذلك الإسلام الشخصي الفردي<sup>(1)</sup>. فإذا كان الإسلام (هنا، بمعنى: النص القرآني الحديثي والفكر الإسلامي) قد تموضع اجتماعياً بشرياً، فإن هذا عني - بالضرورة - استجابته لأوضاع الشر المعنوي في المجتمع، أو في التجمعات البشرية المنضوية في إطار الدولة العربية الإسلامية. ويلاحظ أنه، في سياق ذلك، كان ينمو «ضمير شخصي» لدى المؤمن، معاً بمنظومة القيم الإسلامية أو دينية عموماً، التي كان يناقها من المصادر الثلاثة المذكورة آنفاً ومن غيرها مما كان محتملاً. وقد نرى أن هذه الأخيرة اتسمت بسمية مشتركة، هي أنها، جميعاً، قدمت عني حد ما وقدر ما من العمومية ومن الإلزام، الذي ماقتىء - مع نمو القوى الاجتماعية انكسامة وراء تلك المصادر (أو المستويات) الثلاثة للإسلام - أن اكتسب

(1) - يستخدم محمد لوكون في (مفهوم الإسلام: الأسس وغدأ، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 124 - 125) مصطلح «إسلام الثالث أو الإسلام الفردي». بيد أننا - وقد أفدنا من أركون في هذا المجال - قد سرى أن مصطلح «الإسلام الشخصي الفردي» أقرب إلى الدلالة المتوخاة هنا.

طابع إكراه للقوى المذكورة ذاتها. وهذا يشير إلى أن القوى الاجتماعية إياها - وفي طليعتها نظريّوها ومن يدخل في حقلهم من الفقهاء والسياسيين المتفقيين وأصحاب الصرق والمشايخ والحكماء إلخ... - هي التي أنتجت آليات هذا الإكراه، دون أن تكون قادرة - في مراحل لاحقة - على الخروج عنها وعليها، أو التحكم به، والتوجه على نحو يناقضها مباشرة، إلا في أحوال خاصة ومحدودة.

ويمكننا أن نتبين بعض بواعث آليات الإكراه المذكور متمثلة في الشروط الاجتماعية المشخصة لعلاقات التمايز والتخاصم، وكذلك التصارع، القائمة بين القوى الاجتماعية المعنية هنا، أي في البحث عن إيديولوجيات تكرر النزوع للبحث عن وعي ذاتي بكل واحدة من هذه القوى، وتعمل على صوغه وتعميقه؛ وكذلك في عملية التعبئة الإيديولوجية ضد الخصوم، واستحضار «الهوية الذاتية» كصيغة من صيغ هذه العملية. وإذا مادققا في بنية تلك الإيديولوجيات، وفككناها بنويًا ووظيفيًا، فلعلنا نضبط فيها ملمحين اثنين كبيرين، هنا المقدس والسلطة، مع الأشكال المتنوعة التي يتجلى فيهما هذان، في حقل كل من الإيديولوجيات المذكورة.

فـ «المقدس»، في المستوى الشخصي الفردي للإسلام كما في المستويات الثلاثة الأخرى، يتولد من الاعتقاد بالمصدرية الإلهية (الروحانية) للدين عامة. ويمكن أن نلاحظ، هنا، علاقة تضافية بين المقدس والسلطة، انطلاقاً من أن هذه الأخيرة تنصوي، هي أيضاً ضمناً وإضماراً، على نزوع قداسي، تطمح أن يمنحها - في أعين خصومها وأعين أنصارها - ما يجعلها فوق الشوائب والنقد. والسلطة حيث يُنظر إليها على هذا النحو، فإنها تغدو أكثر من أن تُحصر في البعد السياسي. فهي تتجلى في كل الحقول المجتمعية، ومنها تلك التي نحن بصدد البحث فيها الآن: الإسلام الشعبي، والإسلام الرسمي، والإسلام النظري، والإسلام الشخصي الفردي. وحدير بالتنه إلى أن هذه السلطة، النازعة إلى القداسة، نكتسب أبعاداً أكثر تركيباً وتعقيداً، حين تكون قائمة ضمن علاقة أكثر قرباً ومباشرة مع السلطة

السياسية المهيمنة. فهنا وفي حال كون هذه العلاقة سلبية (نزاعية - صراعية إ.خ..)، تتعاظم وتاثر النزوع القداسي لدى المجموعات الإسلامية المتربصة بخارج السلطة السياسية المهيمنة، وذلك تأكيداً منها على أن خطاباتنا الدينية ذات مصادر دينية، تمثل الخط «الصحيح - المستقيم»، بالقياس إلى الخطاب السلطوي السياسي المهيمن. وفي اتجاه ذاته، تتسارع احتمالات البروز للمطامح والأهداف السلطوية في أوساط تلك المجموعات، إنما بصيغة الأهداف والمطامح المقدسة (المشروعة)، وبكسر المكبوح أو المسكوت عنها من قبل «أعداء الله والأمة الإسلامية»، أي من قبل رموز السلطة المهيمنة ومتنفيذها، على نحو خاص. وإذا وضعنا النزوع القداسي لدى الفريقين المذكورين في سياقه من التطاول الزمني التاريخي، فإنه يتضح كم من التضاعف والتراكب والتعقد يطرأ على تصور المقدس، بحيث يبدو التاريخ الإسلامي العربي وكأنه «تاريخ للمقداسة»، ومن ثم كأنه «تاريخ مقدس»؛ بالرغم من أن هذا الأخير يمثل مفارقة منطقية وتاريخية سافرة.

ويلاحظ أن «الضمير الشخصي»، الذي يتجلى فيه الدين في مستواه الشخصي الفردي، يأخذ بالتضخم في أحوال الإكراه المعلن، خصوصاً ولكن هذا الإكراه كان، في التاريخ الإسلامي، مكتسب طابعاً مجتمعياً شبه عمومي، عبر العلاقة الأكثر حضوراً في الإسلام الرسمي (السلطوي السياسي) والإسلام النظري، الفقهي، أي الذي يُنجز عبر فئة الفقهاء المنظرين الذين قد يكونون متحدرين من مختلف المواقع الاجتماعية الطبقية والذين برز منهم أمثال الأوزاعي وأبو حنيفة ومالك بن أنس والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري. وقد تلور الإكراه المذكور بصيغ وتعبيرات متعددة، ربما كان «الإجماع» في مقدمتها.

إن «الإجماع» برز بصفة كونه مبدأ يناط به حل خلافات ماقائمة بين الفقهاء حول مشكلة أو أخرى، ليتحول إلى موقف ملزم، أي ليؤكد إشكالية العلاقة بين العمومي والخصوصي. أمّا من يقوم بذلك فيتمثل بـ «العلماء - الفقهاء»، في مرحلة تاريخية ما وهؤلاء يستخدمون ما يرونه حقاً منوطاً بهم، يسمح لهم أن يعمّموا

آراءهم، وأن يجعلوا منها قاعدة قانونية تكسب استمراريتها، بفعل تأثيرين اثنين، هما سريان العادة، وتدخل السلطة. وإذا ما غاب أحد هذين الأخيرين، فإن تلك الاستمرارية وفعاليتها تغدوان معرضتين للإنقطاع، أو للمقاومة، أو للإهمال. وإذا كان «م. لك» قد ظل ينظر إلى الإجماع على أنه «وسيلة عرضية»، تقتضيها الظروف أحياناً، فإن «الشافعي» رفعه إلى مستوى «النبذ القطعي». أما لدى الجعرافي البشري، الذي ينطبق على الإجماع، فقد قصره مالك على «علماء المدينة - يثرب»، في حين وسّعه الشافعيون ليشمل «علماء عصر معين». لكنه (أي الإجماع) سيرز - في عصور متأخرة - خصوصاً على أيدي الوهابيين، الذين يرون أنه من شؤون «صحابه النبي»<sup>(1)</sup>.

ويهمنا من ذلك، أن «الإجماع»، الذي ظهر بصيغة مقعدة مباشرة وأخرى عفوية عمومية، مثل نمطاً سلطوياً ما بين السلطة السياسية المهيمنة وجمهور المؤمنين؛ محققاً - بذلك وعصراً حين كانت تلك السلطة في الموقع الذي يسمح لها أن تخترقه أو تجزّره لمصالحها إلخ... - وظيفية مؤسسية تبلورت في فرض وسيط مُرم بين المؤمنين من طرف و «القدرة الإلهية» من طرف آخر، هذه «القدرة» التي سيرغم سادة السلطة المذكورة أنهم يمثلونها، أو يمثلون الموقف «الصحيح المستقيم» لتعاليمها القرآنية. بيد أن ذلك لا يقلل من مصداقيته أن يكون «المُجمعون» من الفقهاء أو عدد مهم خارج دائرة الشك والشبهات. إذ إن المسألة اتصلت بشبكة متعاطمة من الإكراهات، التي كانت تنمو في المجتمع الإسلامي، محاصرة احتمالات تكون «ضمير شخصي ديني»، ذي أفق عقلي مستتر، يسمح لصاحبه أن يفكر بحرية أو بشيء منها، على صعيد الموقف الديني والديني السياسي.

لقد استطاع «الإجماع»، أو ما يشبهه أو يقترب منه، أن يحاصر ذوي مش

---

(1) - انظر: هنري ماسيه - الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 124 - 126. وكذلك للقارنة: أحمد أمين - فجر الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 235 - 249.

ذلك «الضمير» من أمثال الصوفية، مُصعباً ما يمكن أن نرى فيه - ضمن إحدى  
القرآت المحتملة - اتجاهاً لرفض «التوسط» في النص القرآني بين المؤمن وربّه؛  
بما قد يثير بعض الشك في التصور القائل بأنه في الإسلام، أي في الفكر  
الإسلامي عامة، «لاوساطة بين الله وعبدّه». فلقد قرئ النص القرآني  
أحدثي على نحو يشدد على هذه «الوساطة» ويرفعها إلى مستوى المبدأ  
المفهي. ومن ثم، فإن من كان يرفض «الإجماع»، كان يُنظر إليه على أنه  
جسم غريب عن الإسلام، ينبغي عزله أو بزه (لتذكر حالة الخلاخ الذي راح  
- بضميره الصوفي الديني الشخصي - ضحية إجماع سني لفهم النص الديني،  
واين حبل الذي عُذب في أقية المأمون المنطلق من إجماع أو شبه إجماع  
معتزلي<sup>(1)</sup>). والملفت في ذلك أن الفرقاء المعنيين بضطهد بعضهم بعضاً  
نطلقاً من أن كل واحد منهم يزعم أنه هو الذي يمتلك «الحقيقة» وأنه -  
من ثم - يملك حق إعلان الإجماع من طرفه.

وبالرغم من أن الإجماع مارس، غالباً، أو أريد له أن يمارس وظيفة التوحيد  
السياسي والعقدي للمجتمع الإسلامي، إلا أنه مثل سلاحاً بحدين، أولهما أفصح  
عن نفسه بثلاث الوظائف، وثانيتها تجسد في مهمة الإكراه الديني لذوي «الضمائر  
الدينية»، الطامحين إلى أن يعيشوا علاقتهم بالله (وهذه هي أسس الدين) على نحو  
يلبي حاجاتهم الروحية المطلقة، قبل تلبية طقوس معينة بحركات معينة تحمل طابع  
الإنزام «من خارج».

إن «إسلام الشخصي الفردي»، والحال كذلك، كان غالباً ما يجد نفسه  
مرغماً على أن يتحول إلى ظاهرة فردية أو تخبوية معزولة. وقد انطوى ذلك،  
ضمناً وظاهراً، على تحذير شبه دائم من اللجوء إلى «تأولات أو تمحلات  
شخصية»، تسيء إلى «العقيدة النقية»، أي إلى «إجماع الأئمة». الذي هو - في

(1) - انظر مع المقارنة: لوي غارديه - التاريخ، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 124 - 126.

حقيقة الأمر - إجماع فقهي فخي ونخبوي، في آن، يطرح نفسه من حيث هو «إجماع الأمة». وكان من شأن ذلك أن أضعف من إمكانيات واحتمالات ظهور تيار ديني قوي، يقوم على «الحرية الشخصية» في «فهم» الإسلام، تلك الحرية التي تستند إلى «ضمير شخصي» مقرر به، بمثابة معيار النظر الحر في المسائل - العقيدية الذهنية خاصة - التي يواجهها المؤمن في حياته الخاصة والعمامة مع الإشارة إلى أن «الضمير الشخصي الحر»، الذي يرنو إليه الإسلام الشخصي الفردي، يعمل على الابتعاد عن «المقدس» و«السلطة» عموماً، والسياسية منها عسى نحو خاص، بقدر ما تعمل هذه مع ذاك على نحو تضافي أشرنا إليه من قبل - على التقهّم في حياته ومصائره (أي الضمير المذكور) وعلى ضبط تحركه بالوسائل المتاحة، المادية الرادعة أو المادية المحفزة أو الإيديولوجية المروضة. بيد أن هذا «الضمير الحر» يظل، رغم ذلك وبفضله، يبحث عن آفاقه مشروطاً بشروط الرضعية الاجتماعية المشخصة المهيمنة ومحدوداً بمحدوداتها الاحتمالية المفتوحة، بحيث تغدو إمكانيات التفكّات من الأطر الذهنية العامة لمستويات الإسلام الثلاثة السابقة أمراً شائكاً، وربما مستحيلاً. وهذا من شأنه التمكين لاختراق ذلك «الضمير الحر» بالصيغتين الرئيسيتين كليهما، الثين واجهناهما بصفة كونهما ملمحين كبيرين في تلك الأطر الذهنية (الايديولوجية) للمستويات المذكورة، وهما النزوع نحو القداسة والسلطة.

من ذلك، نتبين عملية تموضع النص القرآني الحديثي، بمثابة عملية مركبة ومفتوحة أولاً، كما نضع يدنا على ارتباط موقف الإكراه الديني ضد الخصوم بفراغتي المقدس والسلطة ثانياً، مستنبطين من هذا وذاك ناتجاً قد يكون ذا أهمية خاصة، على صعيد تقصّي مصائر عملية تموضع النص المعني، ومن ثم على صعيد حرية الفكر الإسلامي غير استلهاهم ذلك النص: إن تلك المصائر وهذا النمو كما (وما يزال) مرتين بآفاق التخاصم والتنازع والتصارع بين القوى الاجتماعية المختلفة، والمطلقة من وضعياتها الاجتماعية المشخصة، بمصالحها وحوافزها



وأدواتها الإيديولوجية والمعرفية.

ولعلنا نلاحظ أن الاسلام الشخصي الفردي كان - عموماً وإجمالاً - من وراء عملية إنتاج «القراءات» الإسلامية؛ ذلك لأن هذه الأخيرة تدخل، أساساً، في حق «ثقافة العامة» والإنتاج الإيديولوجي الثقافي المخصص من قبل أفراد بعينهم، بالرغم من انضوائهم دائماً في محيط بشري جمعي. بيد أننا قد نوسع دلالة مفهوم «قراءة»، بحيث لا تقتصر هذه على نص مكتوب أو على جهد ذهني قد يفضي إلى تنصيبه كتابةً، وقد لا يفضي. وفي هذه الحال الأخيرة، يمكن النظر إلى «إسلام الشعبي» و«الاسلام الرسمي - السلطوي» على أنهما - إلى جانب الإسلامين النظري والشخصي الفردي - مصدران ثرائاً لقراءات إسلامية متعددة ومتنوعة؛ بل - كذلك - على أنهما نفسيهما غططان اثنان من القراءة الإسلامية، بمعنى إجمالي وشمولي.

ههنا، تبرز ملاحظتان، تخص الأولى منهما الإسلام الشعبي، في حين تتصل الثانية بالاسلام الشخصي الفردي. فعلى صعيد الأولى، نثبت أن القراءات التي انتجها لاسلام الشعبي - بصيغ الحكاية أو الاغنية البكاية أو التحفيزية أو السياسية الاحتجاجية أو «مجلس الذكر» أو حلقة الصوفية أو التزنية أو النشيد النبوي الخ... - غالباً ما كانت تخضع لإعادة نظر من قبل الخصوم أو لتعيب أو حصار أو تسفيه بوصفها انحرافات عن «الطريق السوي». ولذلك، يجدر بالباحث أن يأخذ موقف حذر بحثي شديد حيال ما يواجهه تحت حد «قراءات إسلامية شعبية» ذات مطامح واتجاهات شعبية. أما فيما يختص بالاسلام الشخصي الفردي، فيمكن التنويه بأنه إذ يرى في «الضمير الحر الشخصي» ركيزته أو إحدى ركائزه الكبرى، فإن التعبير عن هذا الضمير لا يستفاد بنص مكتوب، بل يمكن أن يظهر بصيغ أخرى متعددة تحكية أو ممارسة أو مُعناة ومُنشدة، على النحو الذي أتينا عليه آنفاً.

\* \* \*

في هذا المعطف من البحث في مستويات انبساط الإسلام وتشخصه، يبرز مستوى آخر خامس، هو الإسلام الإثني. ههنا، قد نلاحظ أن هذا الأخير لم يظهر في التاريخ الإسلامي (العربي) - كنسق ديني بذاته، أي بمثابة منظومة ذهنية (إيديولوجية) مستقلة لها خصائصها وآلياتها المتميزة عن تلك التي تمتلكها لمستويات السابقة الذكر من الإسلام. لقد برر الإسلام الإثني كمنحطة محتملة من لحظات بروز تلك المستويات ذاتها. فعلى صعيد الإسلام الشعبي وعبر دراسة وتقصّ تاريخيين، في الحقل التاريخي العربي الإسلامي، يمكن وضع اليد على تعددية دينية واسعة النطاق متحدرة من الشعوب والأقوام، التي انصوت في إطار المجتمع العربي الإسلامي.

فدراسات الانثروبولوجية - وهي لصيقة بهذه المسألة - تُظهر كم كانت إمكانات التشخيص الإثني لدى شعوب المجتمع المذكور واسعة ومتعددة ومتشابهة ومعقدة. ذلك لأن الإثني لا يظهر صافياً محضاً، وإنما يتجلى في المسائل والمشكلات التي يعيشها البشر. فإذا كانت المستويات الأربعة للإسلام، المعنية في هذا البحث، تُحسّد أنماطاً دينية متعددة لتشخص الإثني وكانت هذه الأخيرة هي موضع اهتمامنا هنا، فإن الإثني ذاته يجد من أنماط تشخصه غير الدينية ما يجمعه حزاناً مفتوحاً. فالاقتصادي والسياسي والاجتماعي والسيكولوجي والأخلاقي والجنسي وغيره هي حقول قد تظهر متلبسة بشخص الإثني، كما قد يظهر هذا متلبساً بشخص تلك، خصوصاً في مراحل يبدو تقسيم العمل فيها مضطرباً أو بدائياً.

وبهنا نحن، هنا، أن نلاحظ أن حقل تشخص الإثني في الديني وهذا في ذاك بالتاريخ العربي الإسلامي مثل واحدة من الاقنية الكبرى للتعبير عن خصائص ومشكلات الشعوب والأقوام، التي انصوت في نطاق ذلك التاريخ، في ذلك الشعب العربي. وقد نضيف إلى ذلك أن عملية التعبير هذه غالباً ما أفصحت عن نفسها بصيغة خطاب خفي أو مشوش أو مغمغم؛ خصوصاً حيثما كانت الصراعات

السياسية والاجتماعية والاقتصادية تدور في التاريخ المعني بصور غير مكشوفة، على نحو ما كان يحدث بين العرب والفرس وبينهم وبين الترك وبينهم وبين الغنود الخ... (1). من هنا، قد نلاحظ أن التوزعات الفرعية المذهبية الكبرى والصغرى وما بينهما جرى اختراقها إثنياً، على نحو ما وبقدر ما، خصوصاً فيما يتصل بالسني ولشيعي، والشافعي والحنفي، والإباضي والحنبلي (2). ولعلنا نرى في الحركة البدئية والحركة القرمطية والأخرى الشعبية تعبيرات سياسية واقتصادية وسوسيوثقافية عن تداخل الإثني بالعقدي، بحيث يبدو الواحد منهما مدخلاً إلى الآخر وتعبيراً عنه؛ وذلك - وهذا يمثل عمق المسألة - بالإعتبارين البنيوي والوظيفي.



إن ذلك كله، مجتمعاً، يتيح لنا القول بأن «السماوات القرآنية» الكبرى، التي سيأتي حديث عليها تالياً، مثلت - مباشرة وعلى نحو غير مباشر - موضوع انطلاق لكس الأنماط الذهنية الإسلامية، التي تموضعت بشرياً مجتمعياً. بقول آخر، إن السماوات المذكورة لم تكون نقاط تقاطع مع جهود المثقفين الكتابيين من القراء وحسب، بل كذلك مع ممثلي تلك الأنماط جميعاً.

وقد تواجهنا، أخيراً، المقاربة الشائكة التالية، والمتمثلة بالتساؤل التالي: هل السماوات «القرآنية» المأثي على ذكرها والتي سنعالجها في الباب القادم من هذا

(1) - إذا كان الإسلام قد ورث - في الريف المصري - بعض الطقوس الفرعونية، كما ورد معنا من قبل، فإنه اكتسب لدى الغنود طقوساً نشي بدلالات دقيقة طريقة حول «ما يفهمونه» من «الماء المقدس» و «النهر المقدس». (وبالطبع، تبقى المسألة في كلتا المرحلتين مرتبطة بمجملية العلاقة ما بين الداعيل والخارج). فأمير لريحاني يكتب - مما اخترته من مسودات ومشاهدات مباشرة - مايلي، معرجاً ضمناً على ما نحن بصدده الآن: «من مظاهر الحج العجيبة مثلاً أن بعض الحجاج من الهند، لشدة إيمانهم وتفهم بركان اجتهادهم، كانوا يرمون بأنفسهم في بحر زمزم تبركاً واستغفاراً، واعتقاداً منهم أنها أسرع طريق إلى الجنة». (أسير المرحاني: ملوك العرب - دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية 1987، ص 36).

(2) - من موقع هذا التواضع، الذي يكتسب بعداً بيومياً ووظيفياً، يرى أحد الباحثين «أن التراث الإباضي - بقصبي - يتمجيد العرق البربري» ويقدم على ذلك أحاديث معزوة إلى النبي. (لوي غاردييه: الإسلام الأسس وغدا - التاريخ، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 38 «حط التشديد مني: ط. تزييني»).

المبحث، هي حصيلة جهد قرائي استحدثته وأنجزه قراء القرآن (منجزو القراءات من مفسرين ومفهاء ومؤولين وكلاميين ومتصوفة وفلاسفة إلخ..). وألحقوها - من ثم - به، أم هي سمات قرآنية، حقاً، يتحدث عنها القرآن بصيغة خطاب معلن ومكشوف؟

هها، ينبغي أن نشير إلى أن هنالك من الإسلاميين من يرى أن هذه السمات، أو ربما معظمها «مبتدع» من قبل «المبتدعين»، أو من «الأعداء الخارجيين» للإسلام<sup>(1)</sup>. فبحسب ذلك، ليس صحيحاً أن النص القرآني - في عمومته - إجماعي كلي، وذو إشكالية تأويلية وأخرى تتعلق بالناسخ والمنسوخ، وليس فيه - كذلك - ما يشير إلى باطن وظاهر (لأنه كله - وفق ذلك - ظاهر مفهوم باللغة العربية المبشرة)، وما يعلن عن أنه نص أتى منجماً وفق الرقائع والأحداث واستجاب لمقتضيات «أسباب النزول»؛ وأخيراً، ليس صحيحاً أبداً أن نتحدث عن محاولات زهادة ونقصان في القرآن الكريم برزت أثناء جمعه من قبل فرقاء إسلاميين، كما يرى جمع من المصنفين الإسلاميين. إن الرأي المذكور يُحيل هذه المشكلات كلها إلى صفوف من تناولوا (قرؤوا) القرآن، دون أن يكون له - هو نفسه وبينيته النصية - نصيب في إثارتها. وبغض النظر عن أن مثل هذا الرأي يفضي إلى موقف لاعقلاني قاصر من القرآن (والحديث النبوي) حيث ينتزع منه حيويته وعصبه في طرح ما طرحه من مسائل ومشكلات وقضايا، فإنه يُقر - ضمناً أو إفصاحاً - بالتعددية الهائلة، ويجسدها هو نفسه في شخصه، تلك التعددية التي اكتسبتها القراءات (أو اتناولات) الإسلامية، التي تجمع بينها وبين غيرها مقولة «العكر الإسلامي» العامة.

بيد أن أرهاطاً من الإسلاميين النابهيين، مثل علي بن أبي طالب وفخر الدين الرازي والشهرستاني، لاحظوا أن النص القرآني (والحديثي باعتبار ما) أكثر تعقيداً

(1) - عبر عن مثل هذا الرأي الكاتب الإسلامي مصطفى البغا في ندوة «الثراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً»، وذلك في معرض رده على مداخلة قدمناها هناك.

من أن يفهم - على صعيد الواقع المشخص - من موقع كونه كتاباً تعليمياً مباشراً ومقتناً مقعداً، على نحو صارم. ولا بد أن يكون أولئك وأمثالهم قد صوبوا عيونهم الحاذقة باتجاه الخصومات والصراعات والخلافات، التي دارت بين المسلمين حول النص المذكور؛ غير مكتفين بالنظر إلى هذا الأخير وبالتشريق فيه أو حوله؛ بغض النظر عن النتائج، التي وصل إليها كل منهم بهذا الصدد.

وسيتضح، من سياق الفصول التالية، أن النص القرآني والحديثي) أفصح، بلغة مباشرة غير مجازية، عن انطوائه على السمات الخمس الأولى المحددة آنف، وقدم نفسه بمثابة نصاً متبنياً وفق الفضاءات والإحداثيات، المنطلقة من تلك السمات ومن سادستها (إضافة إلى غيرها مما لم نبحث فيه عينا وتفصيلاً). وفي ضوء التمييز المكتشف بين نمطين (أومستويين) قرآنيين لـ «إعلان القول»، واحد مباشر يمس البعد التنظيري الإخباري وآخر غير مباشر يمس البعد التشخيصي التطبيقي، قد نلاحظ أن «الفكر الإسلامي»، بقراءاته المطردة والمتنوعة، انكأ على البعد الأول ليتوغل في البعد الثاني، ويجد فيه أقصى مطالبه، التي يضعها من مواقفه هو نفسه، أي الفكر المذكور؛ مع الإشارة إلى أن ذلك لم يمثل خياراً وحيداً بيد القارئ (الفقيه أو السياسي إلخ..)، بل كان إلى جانبه الخيار الآخر المتمثل بالإنكاء على البعد الثاني، في سبيل التوغل في البعد الأول واستنباط ما يستجيب للإحتياجات المطلوبة.

بن شخص منطلقنا، إذاً، لا بأفق واحد، ولا بخيار واحد، ولا باحتمال واحد، على صعيد البحث فيما نعتبره سمات كبرى للنص القرآني والحديثي. ذلك لأن ما حدث فعلاً، في أثناء المراحل الواقعية للفكر الإسلامي، كان (وما يزال) يسلك هذا المسلك المعقد والمركب، بحيث قد لا يكون بإمكان الباحث، دائماً، أن يكتشف المدخل المناسب إلى فض مغاليقه.

وهذا كان النص القرآني قد أتى - في بنيته - مُشكلاً بالمعنى المحدد بوجود السمات المذكورة فيه، فإنه لن يفصح عن ذلك بهدف مخاطبة الناس في تشعباتهم

وتشظياتهم وتشخصاتهم الإيديولوجية والمعرفية فحسب؛ بل إنه، هو نفسه، تكوّن من موقع الحدث السوسيوثقافي والاقتصادي والسياسي، الذي تشخص في حياة الناس الذين خاطبهم النص المذكور، في حينه. ومن ثم، فإن جدلية المرسل والمتلقي نواجهها - هنا - في كلتا المرحلتين اللتين تحددان الحضور التاريخي لذلك النص؛ يعني مرحلة التكوّن (النزول بالمصطلح القرآني)، ومرحلة الإعلان (الصّدد بالمصطلح القرآني).

## الباب الثاني

من النص القرآني الحديثي  
إلى القراءات الإسلامية أو من  
«البنية» إلى «القراءات»





## الفصل الأول

### النص القرآني ذو بنية إجمالية كلية

#### 1.

يمكن التقرير، هنا، بترجيح كبير وربما بإقرار شبه عمومي من كتاب اسلاميين وباحثين في الاسلاميات، بأن النص القرآني (والحديثي جزئياً كما ذكرنا من قبل وفي حال الإقرار بوجود حديث صحيح غير موضوع) أتى على نحو لجأ فيه - بالحالات الأغلب والأحسم - إلى صيغ إجمالية كلية، تفتقد، بدلالاتها المباشرة، التفصيل والتخصيص والتعيين<sup>(1)</sup>. ولقد لفت هذا الأمر نظر الفقهاء والمحدثين، بل والمنصنين والحفظة من قبلهم. وكان النبي - في حينه - يشرح الإجمالي الكلي، ويفصل فيه لسائليه وجمهوره، بقدر ما يقتضيه واقع الحال. ولكن التساؤلات والمحددات ما فتئت أن اندلعت لاحقاً من قبل الفقهاء وغيرهم، بمختلف اتجاهاتهم ومنازعهم المحتملة، حول المسألة التالية، التي ظلت - أيضاً في أجوبة محمد غمضة أو

---

(1) - يعني، هنا، ان يذكر على سبيل المثال - المعطى الهام التالي، وهو أن «الآيات القانونية، أو كما يسميها الفقهاء آيات الأحكام، ليست كثيرة في القرآن، ففي القرآن نحو ستة آلاف آية، ليس منها مما يتعلق بالأحكام، لا نحو مائتين وحتى بعض ما عدّه الفقهاء آيات أحكام لا يظهر أنها كذلك». (أحمد أسين: عجز الإسلام - لمعطيات المقدمة سابقاً، ص 228). وهذا الأمر جاء تعبيراً عن إحدى سمات النص القرآني المعنية في هذا البحث. «مكتبر من آيات القرآن جملة أو مطلقة أو عامة». (المرجع السابق نفسه مع معطينه المذكورة، ص 208).

معلقة؛ فضلاً عن أن إجاباته عن أسئلة صحابته وتابعيه ظلت - في الأحوال نادرة -  
تحمل طابعاً توجيهياً عمومياً، إلا ما اتصل ببعض المسائل:

كيف نحدد «قوة دلالة العام على معناه واستغراقه لجميع أفراد»، أهى قصيدة أم  
ظنية؟» (1).

فالصيغة الإجمالية الكلية، التي يظهر فيها النص القرآني في صوغ مبادئه ومعظم  
أحكامه، وكذلك في نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة «كتاب هداية» و«كتاب  
بشرى» و«كتاب رحمة» للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي  
يحتوي على كل صغيرة وكبيرة؛ وحتى في حينه؛ مما حدى ببعض الباحثين أن يصلوا  
- عبر هذه المسألة - إلى أن الآيات القرآنية التي تتحدث عن «الكتاب» الذي يحيط  
بكل صغيرة وكبيرة لا يفرض من ثم بشيء (2)، ينبغي أن تفهم في سياق مجيئ القرآن.  
أي إن ذلك «الكتاب» ليس هو القرآن، الذي أتى ليخاطب الناس في عصره، وهو  
العصر السابع، وإنما هو «اللوح المحفوظ» (3)، الذي يرد - أيضاً - باسم آخر هو «أم  
الكتاب» (4)، والذي يحتوي، كذلك القرآن نفسه (5). وبذلك، ظهر القرآن نصاً  
طبعاً كل الطوائف باتجاه عملية التغير والتحول على الأصعدة الاجتماعية المختلفة؛  
مشبه في ذلك مثل أي نص آخر يجد نفسه، تبعاً وبوتيرة مطردة، مدعوراً إلى «تقديم  
احساب» أمام تلك العملية المركبة؛ على عكس «اللوح المحفوظ»، الذي يشتمل -

- 
- (1) - محمد فتحي دريني: الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 55.  
(2) - عذرا لآتين، اللتين أوردناهما في سياق سابق؛ الأولى من سورة الأنعام/38، والآية الثانية من سورة  
الكهف/49.  
(3) - «وعندما كتاب حفيظ». (القرآن - سورة ق/4)؛ «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ». (القرآن - سورة  
البروج/21 - 22).  
(4) - «محرر الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب». (القرآن - سورة الرعد/39). وملاحظ، لاحقاً، أن هذا  
التعبير يرد في سياق آخر أو ربما بعلاقة مع التعبير للثبوت هنا.  
(5) - انظر هذا التفسير في محاولة سلفته قدمها محمد التويهي، في بحثه: لحوثة في الفكر الديني (ضمن مجلة  
«آداب»، العدد الخامس، أيار 1970، بيروت، ص 29). ولنا عودة إلى هذا «التفسير» في موضع لاحق من هذا  
الكتاب، الذي نقرأ فيه.

حسب ذلك - كل أعمال البشر وكل «الكتب» في «عالم الغيب الموحّل».

ولعلنا نواجه تناقضاً داخلياً بين النظر إلى القرآن بصفته كتاباً يحاطب الناس المشخصين بالعصر السابع بمشكلاتهم وهمومهم وآفاقهم الخصوصية من طرف، وبين لاصطلاح في الوقت ذاته - من أن «الكتاب الكلي الشامل» إنما هو «الروح المحفوظ» وليس القرآن. بيد أن هذا التناقض يمكن أن يتقشع، حيث نضع أنفسنا في المستوى الذي وضع أنفسهم فيه أولئك الذين فسروا القرآن وأولوه، دون الأخذ بالحسبان القول بكتاب آخر هو «الروح المحفوظ»، بالمعنى الوارد فوق. وعسى هذا، فإن النظر إلى القرآن بوصفه «كتاب هداية وبشرى ورحمة»، ومن ثم بوصفه كتاباً إجمالياً كلياً كان هو الأكثر حضوراً في أوساط أولئك.

بل إن الأمر اكتسب خصوصية أكثر رهافة بالنسبة إلى «كلية النص القرآني وإجماليتته»، وذلك حيث رأى البعض أن النص المذكور بكامله - ويتألف من نحو ستة آلاف آية - يُجمل بسبع من آياته هذه. وهذا يعني أن عملية «إجمال والاحتزال» مفتوحة باتجاهات متعددة. فالسيوطي ينطلق من أن سورة الفاتحة «افتتح سبحانه كتابه (بها)، لأنها جمعت (جميع) مقاصد القرآن، وكذلك من اسمائها (أم القرآن) و(أم الكتاب) و(الأساس) فصارت كالعنوان». ويتابع السيوطي مستشهداً بما يقوله الحسن البصري بخصوص ذلك: «إن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن (في) المفصل، ثم أودع علوم المفصل (في) الفاتحة، فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة»<sup>(1)</sup>.

ويصل السيوطي إلى القول الحسم: «وجميع القرآن تفصيل لما أجملته الفاتحة، فإنها بنيت على إجمال ما يحويه القرآن مفصلاً، فإنها واقعة في مطلع التنزيل، والبلاغة فيه: «أن يتضمن ما سيق الكلام لأجله»<sup>(2)</sup>.

(1) - تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 32.

(2) - المرجع السابق مع معانيه المذكورة - ص 33.

هكذا يتضح أن النص المذكور، على كليته وإجماله، هو نفسه تفصيل لواحد من أجزائه - سورة الفاتحة - . وهذا بدوره، يضع المسألة في زاوية مكثفة أشد التكثيف. فإذا كان الكلي المحمل من المستوى الأول (وهو النص القرآني كـملاً) مُجْملًا في الكلي المحمل من المستوى الثاني (وهو سورة الفاتحة)، فإن هذين المستويين كليهما يُجْمَلان بمستوى آخر ثالث من الكلي الإجمالي هو «البوح المحفوظ». وهكذا، فإن المسألة تغدو ذات طابع معقد ومركّب، وتغدو الإجابة عن السؤال التالي ذات طابع إشكالي: كيف يستطيع المرء أن يفك الارتباط بين الكلي الإجمالي والجزئي، المحدد في النص القرآني، على نحو يحقق الاستجابة للواقع الاجتماعي الشخصي؟

\* \* \*

والآن، إذا عدنا، ثانية، إلى القرآن بوصفه «كتاب هداية وبشرى ورحمة»، فإننا نلاحظ أنه في «بشراه» هذه، كان قد جسد تواصلًا، بما لا يرقى إليه الشك، مع «البشارة» النصرانية المسيحية؛ مع الإشارة إلى أننا قد نجد في العلاقة بين القرآن والإنجيل (أو الأناجيل) وكذلك وإلى حد ما بين القرآن والتوراة، لحظة من لحظات التمايز الخاصة. فإذا كنا وضعنا يدنا على نقطة تلاق وتواصل تاريخي بين الفريقين المذكورين على صعيد تصور «الهدى» و«البشارة»، فإننا نلاحظ أن الاسم الآخر للقرآن - وهو «الفرقان»<sup>(1)</sup> - ينطوي على معني «التمييز» بين القرآن والكتابين الآخرين، و«الخلاص» في الدنيا والآخرة<sup>(2)</sup>. ويظل هاماً، هنا، أن الالتقاء بين القرآن و«الإنجيل» في معنى «البشارة»، لا يتجاوز النبرة الجديدة التي تحملها هذه الأخيرة في سياق القرآني التاريخي، وذلك عبر ظهور ذلك التمييز على نحو أو آخر

(1) - يأتي في القرآن. «نزل عليك الكتاب بالحق مصفّاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل. من قبل هدى لسس وأنزل الفرقان». (القرآن - سورة آل عمران / 2-3).

(2) - انظر، مع المقارنة: Walter Belz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.d.O.S.84.

وبحسب ما من التشديد<sup>(1)</sup>. ومن هذا الموقع «البشري» أفصح النص القرآني عن شخصيته تباعاً وتكراراً، محدثاً في قلب قارئه (مرثله) أو المنتصت إليه ما يقرب من العلاقة الشخصية المباشرة، على نحو ما نواجهه - وإن بوتائر أكثر تعاضماً - في النص الحديثي. إن النص، وهنا يخاطب المدارك والأحاسيس والعواطف، مُهَبَّ إِبَاهٍ بالآمال المحسدة بـ «البشرى البشارة» العظمى السارة:

«طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين. هدى وبشرى للمؤمنين»<sup>(2)</sup>؛ «وما جمعه الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به»<sup>(3)</sup>؛ «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين»<sup>(4)</sup>؛ «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين»<sup>(5)</sup>؛ «تلك آيات الكتاب الحكيم. هدى ورحمة للمسلمين»<sup>(6)</sup>؛ «هذا بيان للناس هدى وموعظة للمتقين»<sup>(7)</sup>.

وفي حديث نبوي، نواجه تأكيداً على علاقة وثيقة بين الإسلام والمسيحية الصرائية تتحدد بصلة يعلن عن وجودها النبي بينه وبين «أخيه عيسى» بصيغة «البشرى»، التي من شأنها الإبقاء على «الإخبار السار العمومي»، دون التفصيل فيه:

«إن حقيقة قولِي وبدوّ شأنِي أَنِي دعوة أَبِي ابراهيم، وبشرى أَخِي عيسى،

(1) - انظر حول ذلك مع المقارنة: حبيب - بنية الفكر الديني في الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 81. وفي القرآن، يجد ما يعلن عن مثل هذه العلاقة، حيث يأتي الحديث على التوراة والإنجيل: «نزل عليك الكتاب باحقّ مصداقاً لما بين يديه وأمرل التوراة والإنجيل. من قبل هدى للناس - القرآن: سورة آل عمران 4» أنصر أيضاً: سورة المائدة/44.

(2) - لقرآن - سورة النمل / 1-2.

(3) - لقرآن - سورة آل عمران / 126.

(4) - لقرآن - سورة النمل / 89.

(5) - لقرآن - سورة البقرة / 2.

(6) - لقرآن - سورة لقمان / 2-3. حول كون القرآن أتى بمثابة «كتاب هداية»، انظر أيضاً، أحمد أمين: فجر الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 229.

(7) - لقرآن - سورة آل عمران / 138.

وكنْتُ بكر أُمِّي» (1).

ونستطيع، في ضوء تفحص تفسيرات رهط من الفقهاء والمفسرين، أن نتبين ما يولوه من أهمية للتمييز بين «كتاب الهداية والبشرى والرحمة» من طرف، وبين «كتاب العلم» من طرف آخر. فهذا الأخير يختلف - وفق ذلك اختلافاً نوعياً عن ذلك. أما الاختلاف المعني فيكمُن في أن «الكتاب» الأول لا يخضع للتغير والتحول، اللذين من شأنهما الحث على التدخل في النص، بغية إعادة النظر فيه تعديلاً أو تحليلاً أو تدقيقاً جزئياً أو كلياً الخ...؛ في حين يمر «الكتاب» الثاني بصفته خاضعاً - بالضرورة النوعية - للتغير والتحول النوعيين؛ مفتقداً، بذلك، عنصري الثبات والإطلاقية، اللذين يستدعيان في حال حيازته عليهما النظر إليه على أنه نص أبدي يخاطب الأزمنة والأحوال التالية على ظهوره، كلها، إن لم يكن أكثر من ذلك.

لقد جرى تركيز شديد على «كتاب الهداية»، الذي يُعلن أنه يختلف اختلافاً يَبِينُ عن «كتاب العلم». ولكن الاختلاف يرتد - في هذه الحال - إلى الوراثة لصالح الكتاب «الأول»، الذي يُنظر إليه، حينئذ، ليس بوصفه غير مواز للعلم، بمعنى أن يكون نقيضاً له، وإنما بمعنى أنه (أي كتاب الهداية) لا ينتمي إلى «نقيض» العلم. وقد عبر عن هذه الأطروحة الشافعية الإمامية محمد سعيد رمضان البوطي، حيث انطلق من أن «الاسلام ليس علماً وليس الاسلام أيضاً خطأً موازياً للعلم. إلا أن الاسلام نهاية» (2) تنتظر الباحث العلمي» (3).

وكما يلاحظ من النص السابق، فإن الاسلام إذ يُنظر إليه على أنه «نهاية»، فإنه يكون قد استلزم مخرجه من جدلية الحدث والتاريخ، والتاريخ والثرث، وكذلك من جدلية الواقع والفكر، ليتحول إلى بنية هي - حسب منطق الأطروحة

(1) - الكامل في التاريخ لابن الأثير - الجزء الأول، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الرابعة 1983، ص 273

(2) - حط التشديد مي: ط. تزيين

(3) - لقاء مع محمد سعيد رمضان البوطي (ضمن: جريدة - الاعتدال - تصدر بالعربية في نيوجرسي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1990؛ وللأسف فقد منّا رقم عدد الجريدة).

- نهاية كل شيء وبداية كل شيء: إنها معلقة إطلاقاً باتجاه ذاتها؛ ولكنها مفتوحة باتجاه الخارج، تؤثر ولا تتأثر، تفعل ولا تنفعل؛ مُفضية، بذلك، إلى البنية الإلهية الأرسطية (ويرجح أن هذه أثرت في تلك البنية الإسلامية القرآنية تاريخياً؛ إنها تحرك من عل، دون أن تتحرك). والطريف في ذلك أن صاحب النص (البوطي) يعين فيه أن الباحث العلمي مدعو إلى البحث في تلك «النهاية»، من حيث هي، وضمن شرائطها «الوجودية والعقيدية»: لكن، كيف يتسنى للنسبي (العلم)، أي الذي لا يتماهى - بحسب ذلك - بالمطلق، أن يمسك بمفاصل ما يعتبر مطلقاً إطلاقاً؟ إن حُفلاً منطقياً لا بد أن يلاحظ في نسيج هذه الأطروحة التلفيقية. وهو (أي حلف) قابس لأن يتجاوز فقط من خارجه، وعبر القول الإيمانى بتدخل فعل خارجي، من نط الفعل الإلهي بالمفهوم الأرسطي المُوسَّلم.

بيد أن اتجاهها راهناً يفصح عن نفسه تحت مطلب «أسلمة العلم» و«المعرفة» عموماً<sup>(1)</sup>، مخلفاً وراءه مثل تلك الأطروحة التلفيقية الإيمانية. وهنا، ينبغي القول بأن ذلك الاتجاه من أجل أن يتجاوز الأطروحة المذكورة، يجد نفسه أمام واحد من حيرين اثنين: إما أطلقة المعرفة (والعلم من ضمنها)، وإما نسبة القرآن كنصر ديني، في أساسه. والفكر الإسلامي الراهن لن يأخذ بالخيار الثاني، لأن في ذلك خرقاً لخصوصيته. ومن ثم، فإننا نواجه - على هذا الصعيد الإسلامي عموماً وإجمالاً - عطف تقاطع وتداخل بين الأيديولوجيا الإسلامية الراهنة والأيديولوجيا المسيحية السكولائية في العصور الوسطى. فهذه كانت - كما هو الحال الآن بالنسبة إلى تلك - تزعم أن «الإنجيل» هو «الكتاب التعليمي» الأكبر في العلوم الطبيعية، بحيث لا يمكن أن توجد «نظرية علمية» إلا وتجد مصدرها في «الكتاب المقدس»<sup>(2)</sup>.

(1) - انظر حول ذلك: عزيز العظمة - أسلحة المعرفة اللاعقلانية السياسية، ضمن (فضايا فكرية - محور: الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، الكتاب الثالث والرابع عشر، لوكوير 1993، ص 407 - 414، القاهرة).

(2) - انظر: Walter Beltz - Sehnsucht nach dem Paradies, a.a. Q.S. 219.

وقد قاد بعض الفقهاء المنظرين ذلك التعارض بين «كتاب الهداية» و«كتاب العلم» إلى تعارض آخر، من مستوى أكثر دلالة وحساسية على صعيد المسألة، وهو بين «كتاب الهداية» و«كتاب العقل». فإذا كان «العلم» ذا طابع تحولي صيروري، فإن «العقل» هو، أيضاً، كذلك. ومن ثم وبمقتضى التعارض المذكور، فإنه لا يمكن الركون إلى هذا «العقل» في النظر إلى النص القرآني. ذلك لأن هذا الأخير — وفق التصور المعنى — شامل وكلي وقطعي، في بنيته الأساسية؛ في حين أن ذاك ذو أحكام جزئية وتفصيلية عارضة وغير قطعية، لالفظاً ولا معنى؛ إضافة إلى أن أحكامه طيبة «غير يقينية»، بسبب من أنها «ذات مصدر بشري». ومع ذلك — وهذا مايورق وما سيفلل يورق جمعاً من الفقهاء — يبقى كلاهما (القرآن والعقل) غير قصعي في أحكامه. فالأول، الذي وجدنا سمة من سماته كامنة في كونه إجمالياً كلياً، لا يبي يثير التساؤلات حول كيفية استخلاص الخاص من عامه، وتفصيله من إجماله. ومن ثم، فالاجتهادات المؤولة والمؤولة بتحزباتها المختلفة، ستبقى تعلن عن نفسها، بعد أن فعلت ذلك طوال ما يزيد على أربعة عشر قرناً<sup>(1)</sup>.

وقد اقتضى ذلك النمط من التفكير التعرض لمسائل لاهوتية تتصل بـ «الذات الإلهية»، وبـ «القدرة الإلهية» على التدخل في الجزئيات والكليات، وبـ «العناية الإلهية»؛ فقاد ذلك جمعاً من المجتهدين إلى طرح مثل السؤال التالي، وإلى إجابة عنه:

«هل لله تعالى حكم في كل حادثة أم لا؟ فمن الأصوليين<sup>(2)</sup> من صار إلى أن لا حكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها حكماً بعينه قبل الاجتهاد، من حواز

(1) - فبحسب التعددية المدرسية المذهبية، نسوق - على سبيل المثال - أنه «يتم التركيز مرة على الأفعال؛ فمن يكفر بتعاليم القرآن عن قصد ظاهراً يخرج من الإسلام (الخوارج والمعتزلة). ومرة بالقول ويعمل نطق اللسان الذي يجهر أمام الله والناس (الحنفية والماتريدية). ومرة بالقول اللفظي وبالفعل معاً (الحنابلة). ومرة في تصديق القلب وبقائه (الأشعرية)». (لوي هاردي: التاريخ - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 44).

(2) - يعني، بحسب تليفنا الاصطلاحي: الأصوليين.



وحظر، وحلال وحرام. إنما حكمه تعالى ما أدى إليه إجتهد اجتهد، وإن هذا الحكم متوط بهذا السبب. فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم» (1).

والشهر ستاني، الذي يورد هذا الرأي الاجتهادي كمؤرخ لمثليه، يتابعه في نتجته القصورى المحتملة، في حينه، وهي تلك التي تكمن في تحول النص القرآني من «يُدي الله» إلى أيدي الناس المجتهدين المؤولين، أي من «كتاب تنزيل» إلى «كتاب تأويل»؛ بحوث يغدو ممكناً أن تنشأ احتمالات متعددة ومتغيرة تعدد المجتهدين أنفسهم وتغيرهم: إن ذلك الرأي يبرز بمزيد من التأكيد.

«خصوصاً على مذهب من قال: إن الجواز والحظر لا يرجعان إلى صفات في الذات، وإنما هي راجعة إلى أقوال الشارع: إفعال، لا تفعل، وعلى هذا المذهب كس مجتهد مصيب في الحكم» (2).

ولعلنا نسين أن دخول القرآن وانتشاره الملفت في أوساط بشرية متنوعة عقيدياً وإثنيًا، ماهيك عن تنوعها في أنماط العلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والثقافية، يتأتیان من مواقع متعددة ومركبة، تقتضي بحثاً في الظروف السابقة على ظهوره، كما في المرحلة التي ظهر فيها. فحتى من حيث النظر إليه ككتاب «يصح لكل زمان ومكان»، على رأي الفقهاء الذين يرون في لفظة «الكتاب» الواردة في الآية القرآنية «وما فرطنا في الكتاب من شيء» إشارة إلى القرآن وليس إلى «كتاب» آخر هو «الروح المحفوظ» الوارد ذكره هاك، لا يمكن التعامل معه بعيداً عما قد يعتبر خصوصيته التاريخية والدينية واللغوية.

أما التذكر لثل هذه «الخصوصية» فبه يعبد الطريق للنظر إليه في ضوء اتساق بين المصطلق إطلاقاً والنسبي إطلاقاً، جاعلاً منه كتاباً فوق التاريخ، رغم ما يُفضي ذلك إلى مفارقة منطقية واصطلاحية وتاريخية. إن الفقهاء المعنيين يصلون إلى ذلك

(1) - الشهر ستاني؛ الملل والنحل - الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة 1961، ص 203.

(2) - المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 203 - 204.

غير انتزاعهم القرآن من سياقاته المشخصة أولاً، وحيث يهملون «الظروف» التي جعلته يبدو أنه صالح لكل الأزمنة والامكنة ثانياً. أما مصادر هذه الصيغة اللاتاريخية فبردها أولئك إلى «حكمة إلهية مطلقة»، أي إلى مصدرية تتخطى الزمان والمكان وتشخصهما التاريخي الكوني.

وقد ألح جل الفقهاء على هذه الصيغة القرآنية، إذ وجدوا فيها ما يمثل مصدر «رحمة للمسلمين»، أما هذه «الرحمة» فتتمثل - وفق ذلك - في أن الله يقدم للمسلمين، سلفاً ولاحقاً، كل ما يحتاجونه، بحيث يكفيهم مؤونة البحث والتقصي الخاص والعام ومحاولة اكتشاف الاسئلة والاحوبة. بمقتضى العلاقة بين النظر والعمل (2). ومن طرف آخر، تجدر ملاحظة أن جموعاً من الفقهاء اتفقوا، بما يشبه الإجماع، على ذلك «المصدر الإلهي»، لأنهم رأوا فيه قاعدة فقهية إعتقادية من شأنها أن تستجيب، تسويغاً وتحفيزاً للاختلافات والتمييزات وتحتضنها، حيثما تنشأ بينهم هم أنفسهم، أو بينهم وبين عامة المسلمين، في مسألة أو أخرى؛ ذلك لأنهم - في هذه الحال - يجدون أمامهم تسويغاً شرعياً مقبولاً في النص القرآني (والحديثي) نفسه. من هنا، يمكن أن نتبين، في ذلك، إقراراً صريحاً من قبل فريق من الفقهاء بصيغة «الإجمالية والكلية» الوارد فيها هذا النص، ومن ثم، بضرورة نشوء التعددية المذهبية، والنظر إليها، بمثابة ظاهرة شرعية (مشروعة) ينبغي التسامح معها، إن لم يكن التأكيد عليها. لماذا؟ سنلاحظ أن الإجابة المنوط بها تسويغ تلك التعددية وتشريعها هي نفسها ستكون أحد تجلياتها وأحد احتمالاتها. وقد واجهنا واحداً من هذه الأخيرة ممثلاً فيما قدمه مؤرخ «الملل والنحل» الشهرستاني على لسان «جمع من الأصوليين»، حيث نقل لنا عنهم أنهم يجيبون عن ذلك السؤال بأنه «لا حكم لصاحب النص الإلهي لكلي الإجمالي» في «الأعيان»، وإن كان هو الذي أوجد ما في «الأذهان»، أي «الكليات».

(1) - إن مصادرة على المستقبل بهذه الصيغة يعبر عنها سيد قطب بوضوح، حيث يطرح السؤال لتدلي وحيث عنه: «أليست مصلحة البشر هي التي تصوغ واقعهم؟.. إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أراد الله، وكما بلغه رسول الله». (سيد قطب: معالم في الطريق - القاهرة 1968، ص 96).

في هذا السياق، ينبغي التنبيه إلى أمر ذي أهمية لعلها كبرى، وهو ذلك الذي يتمثل في أن العلاقة بين ما في الأذهان من «كليات إلهية» وبين ما في الأعيان من حقائق شرعية، لا تقوم على استبطان هذه من تلك بمعزل عن العلاقات السببية التي تحكمها. وبصيغة أخرى تتوافق مع مهمات هذا البحث، يمكن القول، إن فئة من الفقهاء والمفكرين والسياسيين، في مساءلتهم للنص القرآني وتناولهم له، لا ينظرون إليه من حيث هو، بل من حيث هم. فحسب ما قدمه لنا الشهرستاني، يلاحظ - على هذا الصعيد - أن من الفقهاء من صار إلى القول بأن لا حكم لله في الوقائع المجتهد فيها حكماً بعينه قبل الاجتهاد، وإنما حكمه فيما أدى إليه اجتهاد المجتهد، وبأن هذا الحكم، من ثم وبالضرورة، منوط بهذا السبب؛ ذلك لأنه إن لم يوجد السبب، لم يثبت الحكم. وهذا، بدقيق العبارة، من شأنه أن يؤدي إلى الإقرار غير المشروط بالوضع الاجتماعية المستحصنة معياراً منهجياً لكيفية تلك المسألة للنص المعني وحدودها وآفاقها.

وقد فهم هذا الأمر من باب التأكيد على أن تعددية المسألة والقراءة والوصول بذلك إلى التعددية المذهبية، يمثلان وجهاً من أوجه «الرحمة بالمسلمين»، في مواجهتهم لمشكلاتهم وقضاياهم المتنوعة، والمتأتية من تعدد أنماط حياتهم. ومن هنا، أن ينتبه إلى ذلك المعقد الخطير، في حساسيته المذهبية، أحد المفسرين المسلمين المستنيرين، وهو فخر الدين الرازي. فقد كتب، بكثير من التدقيق المنصقي وبشجاعة فكرية فائقة، قائلاً:

«لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مطافاً إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب. وذلك ما ينفّر أرباب المذاهب عن قبوله واسطر فيه»<sup>(1)</sup>. وهذا، بدوره، يصب في الفكرة القرآنية الشهيرة، وهي أنه «لو

(1) - محر الدين الرازي: تفسير - الجزء الثاني، ص 107. وقريباً من هنا الموقع، يرى طه حسين أنه «لا غرابة في أن تختلف مذاهب القوم في القرآن باختلاف الموضوعات وباختلاف القلمات أيضاً. وإنما الغرابة في التزام مذهب واحد من مذاهب القول في التشريع والقصص والشعر والانتزاع». (طه حسين: مرآة الإسلام - دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة 1969، ص 165).

شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة».

فإذا كان الأمر كذلك، فإننا نغدو - في ضوءه - مخولين بالنظر إلى الحكم التالي على أنه «صحيح»، أو - على الأقل - على أنه يخرج من دائرة «محضورات والمحرمات»:

«كل مجتهد مصيب في الحكم»<sup>(1)</sup>.

إن ما يعبر عنه الرازي بنفور أرباب المذاهب عن قبول القرآن والنظر فيه لو كان مطابقاً لمذهب واحد، وما يورده الشهرستاني عن بعض «الأصوليين» من أن كل مجتهد مصيب في الحكم، إن هذا وذاك يقودان - بمنطقية صارمة - إلى أن يُفهما في ضوء «تعددية مذهبية» مشروعة كل الشرعية. أما هذه الأخيرة فتبرز من حيث هي حالة مذهبية، تعبر - دلاليًا وعلى نحو معقد دينيًا - عن حالة التعددية الاجتماعية المشخصة، التي يعيش في حقلها البشر (المسلمون ومن ضمنهم الفقهاء المنظرون). بل لعلنا نذهب أبعد من ذلك، في قراءتنا للشاهد الرازي، فنرى فيه إلماحاً بالقول بأن التعددية المذهبية المعنية ليست حالة مرتبهة بوجود أرهاط من «أرباب المذاهب» من الممكن أن تغيب إذا غابوا، وإنما هي وضعية «بشرية طبيعية» ضرورية ضرورة وجود المجتمع البشري نفسه، مع الإشارة إلى أن ذلك يظل - بالاعتبار الرازي - محاضماً للإرادة «الإلهية الحكيمة والرحيمة» فيه.

بيد أن المسألة ستظل تفصح عن المحور المركزي فيها، وهو أن النص المعني، هنا، (القرآني - الإجمالي الكلي) يتحول - في ضوء جدلية النص والواقع - إلى قسم مشترك بين أطراف متعددة ومتعاضمة عمقاً وسطحاً، ضمن وضعيات متناقضة أو متباينة أو متقاربة الخ...؛ بحيث إن كلاً منها وجد فيه ما رأى أنه يستحق لاحتياجاته ومقتضيات الوضعية التي ينطلق منها، وينتمي إليها، ويأخذ منها موقفاً.

(1) - الشهرستاني: الملل والنحل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 204.

على نحو أو آخر، وسلباً كان أم إيجابياً، الخ... (1)

وقد برز الأمر، بمزيد من احتمالات التعددية على صعيد الواقع المشخص، الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفقهى النظري، حين كان فريق من الصحابة والعقهاء الأوائل يلاحظون أن النص القرآني (والحديثي) لا يمكنهم أن يستطلقوه بالإجابة أو بالحض على الإجابة عن المشكلات والمعضلات الناشئة، ترواً عن فتوح بلدان أجنبية ببنيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية ذات خصوصيات إثنية وتوجهات تشريعية حقوقية جديدة ومتنوعة، إلا إذا توفر شرط واحد على الأقل؛ نعتي بذلك الإجهاز على المكابرة التالية الزائفة منطقياً والمدمرة واقعياً، وهي أن «النص المذكور هو الحكم على الواقع» بنهيي ووضيفياً، وليس العكس من ذلك، أي أن الواقع هو الحكم على هذا النص (وكل نص). فعلى هذا الأخير — في هذه الحال — أن يكون مطواعاً ومفتوحاً ومنفتحاً، وذلك على نحو يُبقي على السياق الديني الشرعي العام لهذه العملية. وقد كان على هذا المعطى الموضوعي أن يفرض نفسه بحكم مقتضيات الوجود الاجتماعي، بحسباً في الوضعية الاجتماعية المشخصة، حالئذ، بحيث إنه «لم يدعُ أحد أن القرآن والسنة الصحيحة بصاً في لامسائل الجزئية على كل ما كان وما هو كائن» (2).

وعلى ما طرحه محمد شحرور في كتابه «الكتاب والقرآن — قراءة معاصرة» يقدم صيغة أخرى لمعادلة «المطلق إطلاقاً والنسبي إطلاقاً» فهو يلجأ إلى تأويل

---

(1) - يرى محمد يوسف موسى رأياً قوياً من ذلك، حيث يعلن أن القرآن هو «على نحو يجعل الفكر يذهب لمذاهب شتى، وكل من أصحاب هذه المذاهب يجد من آيوس التماس ما يؤيده من القرآن نفسه». (محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة. دار المعارف، مصر 1958، ص 5-6). وإذا كان الأمر كذلك، بهذه الصيغة لصيغة انذهبية والتطبيقية، فأنت، بحسب رأي الشاطبي «لا تجد مبتدعاً ممن ينسب إلى الله إلا وهو يستشهد على بدعته بدليل شرعي فيزله على ما وافق عقله وشهوته». (الشاطبي: الاعتصام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 134)

(2) - أحمد أمين: فجر الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 235.

«رياضي» للعلاقة بين التعبيرين القرآنيين «الحنيف» و«المستقيم - الصراط المستقيم»، وذلك على نحو ميتافيزيقي، يطيح بما يعتبره المؤلف قائماً بين الطرفين المذكورين بصيغة «تفاعل جدلي». فإذا كان «الصراط المستقيم»، محسب ذلك، مطوياً على «الاستقامة»، فإن «الحنيف» يتضمن «الميل والانحراف» (وهذا هو بالأصل المعنى اللغوي للكلمة). وبعبارة محمد شحرور، نقرأ ما يلي:

«إن عزم الدين وقوته وسيطرته تأتي بهاتين الصيغتين معاً الاستقامة والحنيفية حيث جاءتا معاً في آية واحدة» (1).

ويتبع الباحث، محدداً العلاقة بين هاتين الأخيرتين بمثابتهما علاقة اشابت بالمتحول، مفهوم بصيغة المطلق اطلاقاً والنسبي إطلاقاً:

«هناك ثوابت يحتاجها الانسان في حياته وتشكل علاقة جدلية مع المتغيرات، وهذه الثوابت لا تخضع للتحول (مستقيمة) بل تنسب إليها المتغيرات. فهنا ظهرت حاجة الإنسان الى الله ليدله على هذه الثوابت والتي سماها (الصراط المستقيم).. ولا يعني أبداً أن الصراط المستقيم (الثوابت) جاء ليلغي المتغيرات بل ليشكل علاقة جدلية معها (الثنائية)، وهنا يكمن التفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول (المستقيم والحنيف) في الدين الاسلامي.. فالحنيفية هي التابع الذي هو منحصر أصلاً والاستقامة هي حدود تحقيق هذا التابع المثثلة بالنهايات... فإذا نظرنا إلى التشريع الاسلامي ووجدناه يحمل هذه الخاصية أي خاصية الإنحاء والاستقامة معاً فهذا يعني أنه صالح لكل زمان ومكان» (2).

إن ميتافيزيقية العلاقة بين ما يعتبره شحرور «ثابتاً» و«متحولاً» - وهي علاقة قد تحيلنا إلى الثنائية الميتافيزيقية التي واجهناها من قبل عند فهمي جدعان

(1) - محمد شحرور: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 448. والآية القرآنية المعنية هنا هي (قل إني هداة ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيمياً ملأه إبراهيم حينئذ - الأنعام / 161)

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة. ص 449 ، 450 ، 451.

بين الحقيقة والتاريخ - تقوم على النظر إلى هذين الفريقين من حيث هما قطبان مطلقان في هويتهما (الثبات والتحول). فالأول مهما مطلق إطلاقاً في «ناتته» بحيث يلزم عن هويته «أنه لا يخضع للتحول»، كما يرى المؤلف، وأنه - من ثم - غير قابل للإحراق من موقع «النسي». وبالعكس من ذلك تماماً وإطلاقاً، يقوم الثاني على «تغير مطرد»، أي على «النسي» غير قابل إطلاقاً للأطنقة. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يصح القول بوجود «التفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول (المستقيم والخفيف) في الدين الإسلامي»، كما يعلن شحرور؟ إذ كيف يتسنى، في هذه الحال، للنسي إطلاقاً أن يؤثر فيه، دون أن تلحق به لواحق النسي، على نحو ما، ثانياً؟ إن شحرور إذ ينطلق من معجمية تقاطع ميتافيزيقي، يجد نفسه وجهاً لوجه أمام بنتين مطلقتين، واحدة في انغلاقها (وهي الثابت - الثوابت الإلهية)، وأخرى في انفتاحها. ومن هنا، يغدو الوقوع في حقل نزعة تليفقية أمراً يقتضيه واقع الحال. أما هذه النزعة الأخيرة فمن خصائصها الإقرار بوجود بنتين تتبين متجاورتين تجاوراً غير متكافئ: الأولى منهما (المطلقة إطلاقاً) تمثل مصدراً ثابتاً مطلقاً لمشكلات وحلول متغيرة ونسبية، لا ترقى إلى مستوى تلك بنية وفعلاً.

ويرداد الإضطراب الاصطلاحي والمنطقي فيما يطرحه محمد شحرور، على هذا الصعيد، حين يأتي على العلاقة بين اللمعة والفكر. فهنا، مرة أخرى، ينطلق من «ثابت مطلق» و«متغير نسبي»، ليرى أن العلاقة بينهما علاقة «مصدر» بـ «محقق»، أي علاقة «تابع هو منحن أصلاً» و«استقامة - متبوع» يتمثل «في حدود تحقيق هذا التابع المتمثل بالنهايات». فالباحث يرى أن صياغة الكتاب القرآني «لها طابع خاص وهو أنها تحتوي المطلق الإلهي في المحتوى والنسبية الإسلامية في فهم هذا المحتوى، وهذا ما نعتبر عنه بثبات الصيغة اللغوية (نص) وحركة المحتوى، ففي هذه الحالة يمكن أن نقول: إن هذا من الله سبحانه وتعالى لأن الإنسان عاجز عن تحقيق هذه الشروط. فإذا كان هذا الكتاب يحتوي على هذه

الخاصية، فعند ذلك تعطى آياته طابع القدسية أو النص المقدس الذي لا يُمس ولا يحرف. وإنما يجري تأويله على مر العصور والدهور، وفي هذه الحالة فقط لا يعتبر الكتاب تراثاً، وإنما التراث هو الفهم النسبي للناس له في عصر من العصور»<sup>(1)</sup>.

إن محمد شحرور يتحدث، هنا، عن «ثبات الصيغة اللغوية (النص) وحركة «محتوى»، معلناً - بذلك - عن نسق آخر من التلقيقية الميتافيزيقية، هو علاقة «لغة والفكر». فاللغة، بمقتضى ذلك، ثابتة مطلقة، لأنها ذات مصدر إلهي إطلاقي؛ في حين أن الفكر، الذي يمثل «محتوى» تلك اللغة، متحرك ومتغير. ووفق هذا المنظور، يتعين على «الفكر» أن يقيم علاقة مع «وضعية ثابتة مصققة»، هي «النص الأصلي الإلهي». لكن، أقل ما يقال على هذا الصعيد، هو أن تطور العلوم اللسانية، إضافة إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، قد أزال مبدئياً - فكرة التجاور غير المتكافئ بين اللغة والفكر، بمثابتهما وهما، على تلك العلوم أن تكشف عن مصادره ومسوغاته الإيسيمولوجية والاجتماعية. ومع أن الباحث (محمد شحرور) يفصح عن رأيه بوضوح، في هذه المسألة، نرى جعفر دك الباب يعن - في تقديمه لكتاب «الكتاب والقرآن» - ما يثير الاستغراب، في هذا الحقل المعني:

«ربما أن الدكتور شحرور بنى المنهج التاريخي العلمي، فقد ركز على التلازم بين اللغة والتفكير ووظيفة الإتصال منذ بداية نشأة الكلام الإنساني»<sup>(2)</sup>.

إن تلازماً بين اللغة والتفكير يشترط، أولاً ومن حيث الأساس، الإقرار بعلاقة تضائية بين كلا الفريقين، تكون لكل منهما بمقتضاها إمكانية التأثير تضائياً (هنا جديلاً) في الآخر، بعد أن يكون قد أقر بأن الواحد منهما يؤثر في الآخر بصفة ووظيفة، أي بعد أن تُرفض المصادرة الميتافيزيقية القائلة بوجود مطلق إطلاقاً،

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 36.

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 24.



وبوجود نسبي مطلق في نسبيته، كأغلوطة وجودية ومنطقية<sup>(1)</sup>. ومن الهام والمثير أن ما يعتبره المؤلف «مطلقاً إطلاقاً» (أي النص القرآني)، ظهر دائماً بمثابة نص مستحجب حدلية الخاص والعام والجزئي والكلّي؛ مما ينفي الرؤية التجزيئية الميكانيكية بمسألة، وينفي - من ثم - الثنائية الميتافيزيقية بين «كتاب الهداية» و«العقل - العلم».

وملاحظ أن الشاطبي يلجأ إلى مثل تلك الثنائية، حين يأتي على مبدع «دوي العقول». ففي باب عقده حول «ذم البدع والمحدثات»، يكتب ما يلي، ميلور الثنائية الميتافيزيقية المعنية بين الثابت والمتغير، ومفصلاً عنها على نحو تسويحي:

«إن عامة المبتدعة قائمة بالتحسين والتفحيح، فهو عمدتهم الأولى وقاعدتهم التي ينون عليها الشرع، فهو المقدم في تحملهم بحيث لا يهتمون العقل. وقد يهتمون لأدلة إذ لم توافقهم في الظاهر.. وقد علمت - أيها الناظر - أنه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقاً، وذلك تراهم يرتضون اليوم مذهباً ويرجعون عنه غداً، ثم يصيرون بعد غدٍ إلى رأي ثالث. ولو كان كل ما يقضي به حقاً لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة.. فأنت ترى أنهم قدموا أهواءهم على الشرع»<sup>(2)</sup>.

---

(1) - توجه في الإصدارات الفكرية العربية الراهنة صيغاً وأشكالاً أخرى للعلاقة بين اللغة والعقول وبين اللغة والواقع، تقوم بحدها على الخطر إلى اللغة العربية على أنها - من حيث هي - ظاهرة لانهجية وحسية. من ذلك ملاحظه أمور المرنجي (مغرب) من أن محمد عابد الجابري في كتابه (تكوين العقل العربي - دار الطليعة بيروت 1984، ص 77) «يعتمد على أطروحات أنثروبولوجية ترى أن اللغة تحدد أو على الأقل تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسان في الكون، وذلك بغية الوصول إلى النظر في الكيفية التي يتحدد بها العقل العربي من خلال اللغة التي ينسب إليها ليصل في الأخير إلى خلاصتين تنسجم بهما اللغة العربية، هما لانهجيتها وطبيعتها الحسية. وإذ كان لنا من ملاحظة على هذا التصور الأنثولوجي الذي يقول بأن اللغة هي التي تشكل رؤية الإنسان للعالم، فإننا نشير إلى أن التصور المذكور الذي يعرضه لدى الجابري إلى أن (الأعرابي صانع العالم العربي) والذي يلتقي مع آراء العالم هومبولدت والأمريكي وورث Whit، يمكننا أن نعرض عليه بما قاله العالم مارسليزي (أنه لا يعبر الأهمية للعالم الاجتماعي الكامن في اللغة لأن كل تناقضات داخل المجتمع وكل وجود لمجموعات اجتماعية مختلفة يبقى متساوياً) (أنور المرنجي - الكتابة اللسانية العربية بين ميتافيزيقا الاشتقاق والترعة الأصولية - بحث قدم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التفتح في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 143 من الجزء الأول الذي ضمه بين نفسه عند من بحوث الندوة - جامعة عدن).

(2) - أبو اسحق بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي: الاعتصام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 144.

## .2.

ولعل سؤالاً يطرح نفسه، ههنا، ويطرح معه مشكلة نادراً ما واجهها الباحثون في الإسلاميات والمؤرخون؛ ذلك هو: ما هي العوامل والخوافز حمية أو المفصح عنها، التي كمنّت وراء ظهور النص القرآني في صيغته الكلية الإجمالية، تلك الصيغة التي تجلّى فيها وأثر غيرها - وعبر غيرها - عمقاً وسطحاً؟ لماذا نواجه في هذا النص تلك الصيغة على نحو حاسم، ولا نواجه - بدلاً منها - صيغة أخرى، تخصيصية تفصيلية، كما هو الحال مثلاً في نصوص دينية أخرى، كبعض الأساجيل المسيحية أو كمجموعة من الأسفار التوراتية؟ وتعبير آخر: لماذا يتغلب الخطاب الكلي الإجمالي في النص القرآني - تخصيصاً - على الخطاب التفصيلي التفصيلي؟

قد يجيب الفقيه الإسلامي ذو النزوع الحفي أو الشافعي، مثلاً، على ذلك السؤال بأن كلية النص المذكور وإجماليته أتتا «رحمة بالمسلمين»، لأن «اختلاف الأئمة رحمة»، كما سبق وأشرنا إليه. إن هذه الإجابة وإن بدت ذات أفق مستنير فقيهاً، وتعددي ديمقراطي حاكماً وسوسيوثقافياً، فإنها تنطلق، أساساً وبصورة مبدئية، من النص؛ وذلك من موقع جدلية ذات حدود لاهوتية بين ثابت إطلاقاً وبين متحول إطلاقاً، أي من «حكمة إلهية» للنص في استجوار الواقع نحوه. بين أن الإقرار بهذه الإجابة ينطوي على التأكيد بأن النص يفسر ذاته، مطيحاً - على هذه الطريقة - بجدلية النص والواقع بمنابتها أحد المداخل الكبرى الحاسمة لتقصي النص بنية وقراءة (ودلالة ووظيفة).

هنا ما صبح التقسيم الشائع بين مرحلة مكية ومرحلة مدنية للنص القرآني - وهو صحيح في رأينا - ، فإن بعض الاتجاهات تفصح عن نفسها لتلقي ضوءاً قد يكون مناسباً حول المسألة التي نحن بصدددها. إذ إن ما ينبغي الإشارة إليه هنا، أولاً، هو أن جدلية النص والواقع وإن كانت - في أحد أوجهها وكما صغناها - تتركز في النص، باعتبار محدد حاولنا مقارنته، بنية فاعلة في هذا الواقع وطرفاً معنياً لتحديد.

من موقع جدليته معه، إلا أنها لا تعي التمريط بالأساسي لصالح الثانوي. فهي (أي احدلية المذكورة) لا تشكك في «الواقع» بصفة كونه الوضعية التي تضبط سفع السعد لعميق لإواليات المواجهة بينه وبين النص، تتدخل كذلك في التكوينات التي نكتسبها هذه الأخيرة، بالاعتبارين المعرفي والايديولوجي<sup>(1)</sup>. والفاعلية، التي يتحسى فيها النص حيال الواقع، تفصح عن نفسها بمتابقتها تلويهاً من تلوينات المداخل، التي يطرحها الواقع عليه، بقدر ما تظهر - كذلك - تلويهاً من تلوينات المسألة، التي يطرحها النص على الواقع. إن ذلك، إذاً، يجعلنا أكثر تحكماً في صوغ السؤال، لما تي عليه، على نحو أكثر تخصيصاً ضمن هيكلية «الواقع» والذي يكتسب الصيغة لتانية: ما هي العوامل الاقتصادية والسياسية والسوسيوثقافية وكذلك الروحية وإلآنية، التي كمنت وراء ظهور النص القرآني في القرن السابع خطاباً كلياً إجمالياً؟ هذا أولاً. من طرف آخر، يمكن الافتراض المدعم بأن الإجابة الفقهية المأتي عليها آنفاً، يمكن أن تحترق، هي نفسها، في ضوء تأويلها على نحو يقود إلى الإقرار بـ «الواقع» أساساً منهجياً معرفياً وايديولوجياً لتحديد إواليات المواجهة بينه وبين النص.

(1) - قبل أن يتحدث ماركس عن أن «الوجود الاجتماعي» يحدد «الوعي الاجتماعي»، في التحليل الأخير، أعلن كسينوفان، في السكرك الفلسفي اليوناني القديم (الكلاميك)، أنه لو كان للثوان والأصنة والأسود أن ترسم وتنح أعمالاً فنية، كما يفعل البشر، لرسمت الثوان آلهة ثوانية والآصنة آلهة حصانية والأسود طمة أسدية. (نظر ذلك ضمن: G.d. Philosophie, in 6 Bände, Band I, Berlin 1960 - S. 79. كما أعلن ابن خلدون، من القرن الرابع عشر، أن اختلاف الأجيال البشرية في أحوالهم إنما هو باختلاف لغتهم من المعاش. (انظر: مقدمة ابن خلدون - الفصل الأول من الباب الخامس).

نضيف إلى ذلك أن العلوم اللغوية المعاصرة لم تعد تواجه معضلة شائكة لتحديد جدلية الدس والمسلون، في حدودها الأولية، مع الإشارة، كذلك، إلى أن علم اجتماع المعرفة يجد من ثوابته السببية أن تكون عملية نتاج المعرفة اللغوية والعلة ذات مطلق اجتماعي، بحيث إنها تكون تلون هذا المنطلق؛ مع العلم أن المعرفة تدرس، بدررها، فعلاً ما ياتم منطلقها الاجتماعي. ويمكن أن تبين عمق ذلك التأثير، الذي يمارسه الواقع المنصوص في سرور التصورات والمفاهيم والقيم، من دراسة عملية نموذج الإسلام في المغرب - «عبادة القديسين» - تلج ضرراً أبعد من ذلك في أي بلد إسلامي آخر. ويمكن القول دون تردد إنها تشكل تقريباً الدين الوحيد للرفيئين وخصوصاً للنساء وترافقها طقوس من منسوب القتالين بوجود الروح في جميع الأجسام ومن مذهب الطبيعيين». (شاهد لـ Bcl ضمن: مائيه: الإسلام - المعطيات المذكورة سابقاً، ص222).

إن ذلك هو ما حدث، فعلاً وضمن أوساط فقهية وسياسية وكلامية وفلسفية، في التاريخ العربي، ومن ضمنه المرحلة العربية المعاصرة وعلى سبيل المثال خالد محمد خالد ومحمد النويهي ومحمد سعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد وجودت سعيد الخ... وقد وضعنا هذا الأمر أمام وجه آخر للمسألة، هو ذلك الذي يكمن في أن طرائق البحث والنظر في النص القرآني الكلي الإجمالي حوّلت، هي نفسها وعالماً بصيغ دينية اعتبرت هرطقية، إلى موضوع بحث من موقع الجدلية المذكورة إياها بين النص والواقع. وهذا من شأنه أن يُدخِلنا في مستوى جديد لتلك الجدلية يفصح عن نفسه بصيغة «ووعي الوعي» أو «نص النص». إن هذا المستوى يقودنا إلى الإقرار بوجود عملية تنين مركبة للنص، لا يمكن عزّاقها - بغية امتلاكها مفهوماً - من مواقعها فحسب؛ بل إن إتيانها من حيث علاقاتها المركبة مع الواقع، أمر لا مدوحة عنه في سبيل الجواز ذلك. إذ إنه حتى حينما نتحدث عن عملية تهنين ذاتية للنص، وفق الاستقلالية التي يكتسبها شيئاً فشيئاً حيال الواقع، فإننا سنلاحظ أن هذه الاستقلالية ذاتها تتحور إلى أحجية تتمنع على الحلول والإجابات، إن فهمت بمثابة بنية مغلقة، أي مصلحة في ذاتيتها. إن تلك الاستقلالية ذات خصوصية نسبية، أي قابلة للاختراق من جهة الواقع، الذي يحيط بها على نحو لا يسعها، بحسبه، إلا أن تستجيب له دلاليًا، على الأقل، ورمزيًا دون إفصاح.

لا يصح، بالرغم من ذلك، أن نبقي في حدود التقرير الأخير، الذي أفضت بنا إليه الرؤية إلى النص القرآني (والحديثي جزئياً) بمثابة نصاً كلياً إجمالياً. بل لابد من تنبه إلى الوجه الآخر من المسألة، وهو ما قام به البعض بصيغة الوقوف في وجه هذه الرؤية للأمور عبر استنباط رؤية أخرى للنص المذكور. أما هذه فتقوم على اعتبار سمة الكلية والإجمالية تلك مدخلاً إلى استنباط رؤية أخرى للنص المذكور. أما هذه فتقوم على اعتبار سمة الكلية والإجمالية تلك مدخلاً إلى استبعاد احتمال تفنيقها هي نفسها وتفكيكها وفق خصوصيات المذاهب المتعددة؛ نعي بذلك، إنه

باسم كنية النص وإجماليته، جرى التوصل إلى الاعتقاد بأن بنية هذا النص غير قابلة للتحزئة والتمتيق والتفكيك. لأن من شأن هذه القابلية، إن أخذ بها، أن تقود - بحسب الرؤية المذكورة - إلى النظر إليه (أي النص) على أنه متعدد الأساق إن - يكن متناقضها ؛ وهذا ينطوي على ما يعتم في هذه الحال - لحظة خطيرة ومثيرة من حطت الإحراف عن «سلامة» العقيدة القرآنية . والملاحظ أن هذه الرؤية حملت ، في طياتها ، كمّاً من المحظورات كان يتسع، طرداً ، كلما ضمرت الحركة الفكرية العقلية والروحية في النظر المستنير ضمن ظروف اجتماعية واقتصادية وسي ثقافية معينة . ولا شك أن مثل الآية القرآنية التالية يمكن أن تقود إلى ذلك التصور، وأن تقدم إليه مصدراً :

«أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض». (1)

كذلك اعتقد أصحاب تلك الرؤية أنهم يجدون في بعض أقوال النبي محمد - ما يسوغها ، ويؤكد عليها ، ويجعل منها سيد الموقف الديني - من هذا القيس يبرز الحديث الثاني ، الذي أتى رداً على بروز ظاهرة التساؤل العقلي حول النص القرآني في أوساط المؤمنين ، إبان تبلور البواكير الأولى للحركة الإسلامية : «أي قوم ! بهذا ضلت الأمم قبلكم ، باختلافهم على أنبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض ؛ إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكي يصدق بعضه بعضاً؛ فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به» (2) . لقد استنبط أصحاب الرؤية، المعنية هنا، من مثل هذا الحديث أن النص القرآني يمثل بنية ذات سق دلالي واحد وذات مستوى إشكالي واحد - إذا صح الحديث ههنا عن بعد إشكالي - من شأنه أن يقف سداً منيعاً دون فهمه على أنحاء متعددة محتملة. فما هو معلوم من هذا نص؛ معلوم بذاته ؛ وما هو مجهول منه أو ما يبدو مجهولاً أو إشكالياً ، يُرد إلى

(1) - القرآن - سورة البقرة / 85.

(2) - ابن سعد: الطبقات - جزء 4 ، مضم 1 ، ص 141 .

ما هو معلوم بذاته، مُستخدَمة - في ذلك - آلية القياس الفقهي المتمثلة بقياس العائس على الشاهد . ولعلنا نرى في ذلك النمط من النظر ما يقترب من التعسيق من أطراف، وإن كانت غير متساوية، فهي متوازية متكاملة ، أي على نحو يأخذ فيه بعض الأمر بركاب بعضه الآخر . وربما نجد فيما أعلنه أنس بن مالك ، في جوابه على سؤال يتصل بشطر الآية القرآنية ( الرحمن على العرش استوى ) ، ما يشير إلى هذه الرؤية، ضمناً وصراحة . فلقد قال:

« لإستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة» (١) . فأن يكون السؤال عن أمر من أمور «النص الأصلي» - وخصوصاً فيما يتصل بأسسه العقيدية - بدعة ، مسألة تضعنا أمام مضاعفات إبديولوجية ومعرفية. فهي قد تقود إلى ما لا يحصى من المحظورات والنواهي ، التي يترتب عليها - ضمن ما يترتب - أن تحول دون التفكير في الإجمالي الكلي نفسه أولاً مفصلاً ومحصلاً ثانياً، ومن ثم دور أعمال النظر العقلي النقدي في كيفية اكتشاف احتمالات لاستنباط هذا من ذلك ثالثاً . ومن هذا الموقع ، نظر البعض إلى حركة الاجتهاد والتأويل النقدية ، بدرجة أو بأخرى ، في الفكر الإسلامي على أنها تدمير لوحدة هذا الفكر، وليس بمثابتها عنصراً جادياً «لأصحاب المذاهب ووجهات النظر» ، الذين يعبر اختلافهم - في هذه الحال - عن «رحمة النص بالناس» (٢) . وهذا ما حدث في التاريخ العربي الإسلامي على نحو توافقت فيه - ضمن حالات نموذجية متعددة - عملية الإدماج الوظيفي بين السلطات السياسية المتعاقبة أو المتداخلة مع واحدة محددة من القراءات للنص القرآني أو أكثر، من نط «القراءة الجبرية» ، مثلاً، التي

(١) - الشهر الستائي؛ الملك والنحل - المعطيات المذكورة سابقاً . ص 93 .

(٢) - يعنى به: الموقف محمد فتحي الدبري، كما أننا ذلك في موضع سابق. ولكن الكاتب له كور يقع في تناقص صمي حين يُقر، من طرف، بإجمالية النص القرآني وكليته (ص 48 و ٩٤ من كتابه الفقه الإسلامي . فدون مع الله - المعطيات المقدمة سابقاً) . ويرى، من طرف آخر، ما أتينا عليه من أن التأويل - كالحصة من مخفات موقف عقلي نقدي في الفكر الإسلامي - أداة تمخضت بها وحدة هذا الفكر.

تكرست مع السلطة الأموية برمزها معاوية<sup>(1)</sup>؛ أو «القراءة القدرية»، التي صاعها نصرياً التيار الاعتزالي وجعل منها المأمون العباسي أيديولوجياً دولة مهيمنة؛ أو «القراءة الكسبية الاشعرية»، التي تحولت، شيئاً فشيئاً، إلى القراءة ذات الحضور الواسع في الأوساط الواسعة من «الاسلام الشعبي»، إضافة إلى كونها عدت أيديولوجيا السلطات السنية عموماً، خصوصاً حيث جعل الغزالي منها سبباً الموقف، بعد هجومه المدق على الفلسفة والفكر العقلاني السمي بصورة عامة<sup>(2)</sup>.

وإذا كان منطلق النظر إلى تلك القراءات ذا طابع معرفي تأسيسي، فقد وجدت قراءات أخرى انطلق فيها من مرجعية سياسية أيديولوجية؛ بصورة أولية. ها هنا على هذا الصعيد، تبرز القراءتان التاليتان خصوصاً، وهما «القراءة الأرسطوقراطية النسبية»، التي كرسها عثمان بن عفان وطبقها وفقهها، و«القراءة المساواتية»، التي طبقها عمر بن الخطاب وكرسها. لنلاحظ ذلك - وهو هام على صعيد التشخيص الاقتصادي لكلية النص القرآني وإجماليته - في كيفية فهم وتطبيق الفكرة القرآنية «الاحتساب لله ووصل الأرحام»:

---

(1) - نقرأ ما كتبه القاضي عبد الجبار بهذا الخصوص، لتبين - بوضوح ملمح - العلاقة الوثيقة بين السعة وهذه القراءة: «أول من قال بأخيه وأخوه معاوية» فقد أظهر هذا الأخير «أن ما يأتيه بقضاء الله ومن يحق له بعده غيره في ما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر. وهذا دلتك في بني أمية». (القاضي عبد الجبار بن أحمد الحمصاني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن، القاهرة، دون تاريخ نشر، ص 4). ويقتل لنا مالك بن أنس في (الموطأ - الجزء السابع، القاهرة 1970، المعطيات مقدمة سابقاً، ص 561) قولاً مستنداً لمعاوية من أبي سفيان يعلن هذا على الناس «وهو على النير: أيها الناس لا يمنع لما أعطى الله ولا مَعْطَى لما منع الله ولا ينفع منه ذا ملحت منه الجذ». ويتابع معاوية، مدحماً قوله ذلك بإحاطته إلى النبي محمد (المصدر السابق ذاته مع معطياته المذكورة ص 561 - 562): «ثم قال معاوية: سمعت هؤلاء الكلمات من رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الأعواد».

(2) - يتحدث الغزالي عن القراءتين الجبرية والقدرية، فيجد فيهما، على ما يبينهما من أسلافه، مؤسسين يستمر لوجياً، مدحيين متضادين لمذهب (قراءة) أهل السنة واجتماعية، وهو المذهب الكسبي لدست. يصاب اسحت أن يعرب بمنزلة «ويعزق ثيابهم وعمائمهم، ويغسل وجوههم، ويقتف أشعارهم وشوابعهم وحدهم. ويعسر نما اعتذر هؤلاء السفهاء في سائر أفعالهم التيحة الصادرة عنهم» وبالحمل، فإن العربي لا اكتفي يكشف لاختلاف بين قراءته والقراءات الأخرى؛ بل يجاوز ذلك إلى طلب مواجهة أصحاب هذه الأخيرة بعنف والإرهاب (كتاب الأربعين في أصول الدين - للغزالي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 11).

«حدثنا يعقوب بن ابراهيم، قال: حدثنا ابن عليه، عن ابن عون، عن محمد، قال: نمت أن عثمان قال: يمنع أهله وأقرباءه ابتغاء وجه الله، وإنني أُعطي أهلي وأقربائي ابتغاء وجه الله» (1).

ويعتق طه حسين على ذلك النمط من الفهم التأويلي، الذي يعبر عن تلك «القراءة الأرستوقراطية النسبية»، قراءته ناحياً - هو بدوره - نحواً تأويلياً ماصراً عمر بن الخطاب في «قراءته المساواتية» للفكرة القرآنية المذكورة:

«فهذا كلام قد يستقيم عند الذين يحاولون أن يتأولوا في الفقه، فأما لمصالح العامة فلا تحتل هذا التأول» (2).

في هذا التعليق، ربما كان على طه حسين أن يضيف اللاحقة الخامسة التالية على موقف عثمان: فهذا كلام قد يستقيم عند الذين يحاولون أن يتأولوا في فقه من موقع لمصالح الخاصة، التي انحدر منها عثمان، وظل محافظاً عليها ومنافحاً عنها حتى قته.

ومع عملية الاندماج الوظيفي تلك بين السلطات السياسية وقرءات معينة للنص لقرآني الحديثي، كانت هنالك، أيضاً، عملية أخرى تمثلت بانتعاض الوظيفي ما بين سلطة أو أخرى من طرف وقراءة أو أخرى للنص المذكور من طرف آخر. إن القراءة النقيض لـ «الجبرية» استطاعت أن تبلور نظرياً واجتماعياً مع تعاضل اتجاهات التحول الاجتماعي والتقدم المعرفي الثقافي والاقتصادي في المجتمع الجديد؛ نعي بذلك «القراءة القدرية». وقد أتيح لهذه القراءة أن تتحول إلى نمط أساسي من أنماط التفكير في الفكر العربي الإسلامي، وبخصوصاً على صعيد المعارضة السياسية والدينية الأيديولوجية، التي اختزنت ذلك المجتمع. ومن أجل إيضاح ذلك ونعميقه على نحو مشخص، لنقرأ النص التالي، الذي يفصح - بوضوح

(1) - تزيح الضري - الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 226.

(2) - طه حسين: الفتنة الكبرى (1) - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 42.



- عن العلاقة الوظيفية بين السلطة والجبرية، والمعارضة والقدرية: فلقد قال معبد الجهني وعطاء بن سيار - وهما من كبار القديرين - للحسن البصري: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال لهما الحسن البصري: كذب أعداء الله» (1).

ومن نافلة القول أن ما يراه الدريني (الوارد في شاهد سابق) يرتد إلى مرجعية دينية أصولوية، مثلت تسويغاً «اجتهادياً» على أيدي جمع من الأصوليين، للذين يأتي الشهرستاني على آرائهم على نحو مدقق. فهو يكتب ما يلي:

«من الأصوليين من صار إلى أن الله تعالى في كل حادثة حكماً بعينه، قبل الاجتهاد من جواز وحظر، بل وفي كل حركة يتحرك بها الإنسان حكم تكليف من تحيل وتحريم، وإنما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد، إذ الطلب لا بد منه من مصوب، والاجتهاد يجب أن يكون من شيء إلى شيء، فالطلب المرسل لا يعقل. ولهذا يتردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات، وبين المسائل المجمع عليها... ولو لم يكن له مطلوب معين:

كيف يصح منه الطلب على هذا الوجه؟ فعلى هذا المذهب: المصيب واحد من المجتهدين في الحكم المطلوب، وإن كان الثاني معذوراً نوعاً عذر إذ لم يقصر في الاجتهاد» (2).

ففي هذا النص، نواجه الاعلان عن وجود احتمال واحد في قراءة النص من مقتضياته أن يفضي إلى حكم مصيب واحد. وإذا شئنا أن نقفل بعض التفصيل، قلنا إننا في الحال الذي نعتبر فيه أن

«كل واحد منهما (من مجتهدين) مصيب في اجتهاده، (فإن) أحدهما مصيب في الحكم» (3).

---

(1) - ضاح كبرى رادة: مفتاح السعادة - الجزء 3، ص 33.  
(2) - مشهور مشامي: الملل والنحل - المعصيات المذكورة سابقاً، ص 204.  
(3) - الشهرستاني: المرجع السابق نفسه مع معانيه المذكورة.

وعلى هذا، لا يصح القول بحكمين اثنين مصيبين في مرحلة واحدة، أو بصورة عامة. وحيث يكون الأمر كذلك، فإنه يكون قد حُصر بقراءة واحدة تعتبر مصيبة ومن شأنها أن تصادر على قراءات أخرى محتملة قد تتمخض عنها جهود مجموعات أخرى من الفقهاء أو السياسيين الثقافيين وغيرهم. ومن السهولة بمكان، في مثل هذه الحال - وما أكثر ما وجدت في التاريخ العربي الاسلامي - أن يعلن اصحاب تلك القراءة «المصيبة» إدانة هؤلاء، الذين ميظفرون - والحال كذلك - مسحرفين عن «طريق الايمان» قد يستحقون، إن أصروا على قراءاتهم، التعنيف والتشهير أو، إذ اقتضى الأمر، الإبادة الفكرية (إتلاف الانتاج الفكري) أو الحسدية. ولعلنا نشير إلى أن تلك القراءة «الواحدة المصيبة» غالباً ما كمنت وراء ما أطلقنا عليه «الاسلام الرسمي - السلطوي» أو اندمجت به وظيفياً إيديولوجياً، وربما كذلك بنيوياً، مع الملاحظة ذات الدلالة الخاصة بأن وراء هذا «الاسلام» كانت تقف قراءات أخرى مماثلة انتجتها أطراف معينة من المعارضة العقيدية والسياسية، كتلك التي أبحرتها فئات شيعية تسنمت السلطة لفترة أو لأخرى. ولكن لعلنا نعلم أنه - في معظم الأحيان - كانت «القراءة المصيبة» تتضمن، على سبيل التسامح ومن باب أن الاختلاف الأئمة رحمة أو من موقع الاعتراف بالأمر الواقع، إقراراً بقراءات أخرى «غير مصيبة». وفي حال غياب مثل هذا الإقرار، فإن تلك القراءة كان من الممكن أن تقدم للباحث والمؤرخ والسياسي إشارات ودلالات قرائية على وجود صراعات سياسية أو عقيدية وغيرها في مرحلة معينة.

ولعلنا نشير - في هذا السياق - إلى تلك الحالة النموذجية في تاريخ الفكر الاسلامي، التي أثمرت صراعاً مريراً طويلاً وذا دلالة عميقة على ما نحن بصددده؛ نعي بذلك عملية التحول من «القراءة التقليدية السنية» إلى «القراءة العقلية المعتزلية»، ومن هذه إلى الأولى ثانية، تلك العملية التي تمت بكتابتها وجهاً إيديولوجياً من أوجه التحول في السلطة السياسية مما قبل المأمونية إلى ما بعدها، مروراً بها. فلقد هيمنت قبل المأمون العباسي القراءة الأولى على صعيد السلطة السياسية؛ في حين أن القراءة

الثانية هيمنت في عهده وعلى نحو واسع وفعال، وكذلك بنزوع هيمني؛ أما ما بعد الدأمون، وخصوصاً في عهد المتوكل ومنذ أواخر النصف الأول للقرن التاسع، فإن القراءة الأولى، النقلية السنية، عادت إلى السلطة، وهيمنت بالعنف، كما فعلت سابقتها؛ مع الاختلاف الأيديولوجي والمعرفي، الذي كمن وراءه.

إن الكشف عن الآلية الخصوصية، التي تحكمتم بعملية التحول تلك، أمر عسى غاية لأهمية، على صعيد جدلية السلطة والأيديولوجيا. ولا تغنى اللحظة الوظيفية، التي قُبعت وراء ذلك، عموماً؛ دون الإنقياد إلى فهم ميكانيكي لها ينطق من أنه تقوم بين الأيديولوجيا والسلطة السياسية والسلطة الاقتصادية والاجتماعية علاقة خصية قصية. وهنا، ونحن في معرض التعددية القرائية لنص واحد (القرآن واحديث)، قد يبرز السؤال التالي على نحو من الأنحاء: أية واحدة من قرائتين سابقتي الذكر هي راهناً (أو كانت سابقاً) «الأصح» أو «الصحيحة عموماً»؟ ولكن، هل هذا السؤال نفسه، أولاً ومن حيث الأساس المنطقي النظري، ورد أو محتمل أو مقبول؟

نقد بدا للكثير - كما هو الحال حتى الآن - ولعله سيبدو أيضاً لاحقاً أن الإجابة عن السؤال المذكور جاهزة، ومحددة مسبقاً. وقد برزت هذه الإجابة، فعلاً وبصيغ متعددة ومتنوعة، على نحو مثير. وإذا لاحظنا أن صيغ الإجابة هذه - ما عدا واحدة منها - تلح، كل من موقعها، على أنها هي الصحيحة بإطلاق، فقد كان السؤال لآخر التالي غير قابل للتجاوز: أي من تلك الإجابات «الصحيحة» هي «صحيحة» فعلاً؟

بيد أنه كان يظهر ويتضح أكثر فأكثر أن كل تلك الإجابات «صحيحة»، ولكن بعد أن يفهم هذا المصطلح «الصحة» بمثابته تعبيراً متناسلاً عن مصطلح «المشروعية الاجتماعية» أو معادلاً له. وإذا ما تم هذا التدقيق الإصطلاحي، فإن العودة إلى ذلك المصطلح (أي الصحة) تغدو ضرورية، إنما - في هذه الحال - من موقع مصطلح «التقدم التاريخي». فهذا الأخير يقوم - ضمن ما يقوم به على حد

الصعيد - بكون القراءة المعنية للنص القرآني الحديثي قادرة على الاستجابة لاحتياجاته (أي التقدم) الأيديولوجية وكذلك، في حالات مثلى، بأن تكون على الأقل غير كاذبة لهذه الاحتياجات (وسوف نعود إلى هذه المسألة لاحقاً).

وقد برزت الوضعية الأيديولوجية المذكورة في التاريخ الديني عموماً، مع خصوصية هذه الحركة الدينية أو تلك. ومن الطريف أن نقرأ ما يكتبه أحد الكتاب المسيحيين المبشرين، في سياق إشارته إلى تعددية القراءات المسيحية، وذلك بغية الوصول إلى «قراءته الصحيحة»، بعد أن يكون قد أطاح بالتمايز بين «المشروعية الاجتماعية» و«المصادقية المعرفية»، على نحو ما أشرنا إليه:

«كيف يستطيع أحد أن يعرف ما هي المسيحية الحقيقية، حين يرى جماعات مختلفة عديدة تدعي أنها مسيحية؟ يزعم الكاثوليك أنهم وحدهم يملكون الحق. ويزعم الروم الأرثوذكس أنهم وحدهم يملكون الحق. يزعم كثيرون من الفرق البروتستانتية أنهم وحدهم يملكون الحق. من ترى منهم على حق؟... إن المسيحية الحقيقية تعني صلة حيوية بالمسيح»<sup>(1)</sup>.

وإذا، مَنْ يحكم على مَنْ، ومن يدع مَنْ؟ الجواب يكمن في الوضعية الاجتماعية المشخصة، في قناتها المعرفية والأيديولوجية، اللتين في ضوءهما تمت (وتتم) عملية مساءلة النص ومحاورته واستنطاقه، بل ربما كذلك عملية الإملاء عليه؛ مع الإشارة الرئيسة، وهي أن النص المعني - بما تضمنه من رموز وكتابات ومجازات وتضمنات الخ. ... - أسهم في ضبط نمط العملية الإملائية المذكورة.

ومع ذلك كله بل ربما بفضل ذلك ذاته، يمكن الارتكان - بكثير من الترجيح - إلى أن الصيغة النكالية الإجمالية للنص القرآني، في معظم متنه، ظلت تفرض نفسها بأشكال شتى، حتى بتلك التي أتت على نحو ضمني وغير مباشر. وقد زاد من بروز هذه الصيغة وحضورها أنها لم تتحل في معظم الموضوعات القرآنية وحسب، بل

(1) - ديل وإيلين روثين: هل نستطيع أن نعرف - ترجمة طانيوس زحاري، بيروت - لبنان 1968، ص 147.

إنها افصححت عن نفسها، كذلك، في ترتيب الآيات القرآنية نفسه. إن القرآن - حسب ذلك - ذو طابع توقيفي؛ أي إن آياته أتت فيه ليس على نحو زمني تعاقبي (كروبوولوجي)، ولا على أساس تصنيف موضوعاته ومسائله تصنيفاً تخصيصياً حصرياً؛ هذا بالرغم من أنه (أي القرآن) أتى منجماً، متوافقاً مع الأحداث والمسببات التي تحدث عنها، والتي تتالت - بطبيعة الحال - بصورة زمنية تعاقبية ومتداخلة. ومن هنا فإنك «لا ترى الآيات القانونية قد جمعت في موضوع واحد، ولا الآيات المتعلقة بموضوع واحد في مقام واحد أو مقامين إلا سادراً كآيات الموريث وآيات الطلاق. والسبب في ذلك على ما يظهر أن القصد الأول بقرآن تأسيس أركان الدين، والدعوة إلى التوحيد، وتهذيب النفوس، ووضع مبادئ للأخلاق، فأما القصد التشريعي فيلي هذا. ومن ثم كان كثير من آيات التشريع ورداً في سياق الأول وعلى أسلوب الدعوة والهداية، لا على الأسلوب القانوني للمألوف» (1).

وما كان الأمر كذلك من كثرة النص القرآني وإجماليته، فإن هذا الأخير برز وقدم نفسه باباً مُشرعاً أمام الجميع ممن يعلنون انتماءهم له، على نحو من الأنحاء، يتمسكون فيه ما يتطابق مع منظوماتهم المعرفية، وسياساتهم الأيديولوجية، وما يكمن وراء هذه وتلك جميعاً أو يحيط بها من أعماط اجتماعية اقتصادية وسياسية وهيكل فئوية أو طبقية أو إثنية الخ... وهذا ما جعل صيغ الاعتقاد التسليمية (اللانقدية) تتحول إلى مواقف تعميم اللاأدرية حيال النص القرآني الحديثي أولاً، وحيال ما قدمها (أي اللاأدرية) «ثمرة ناضجة» في أيدي السلطة المهيمنة ثانياً، تستمد منها ما يسوغ وجودها وهيمنتها. يمثل العبارة التالية: الله أعلم، ومن ثم فإنني افوض أمري إلى الله! وفي هذا السياق، وجد من الفقهاء من وصل إلى اتهام «الإدراك الذاتي» وإدانته، وإلى الوقوف أمام النص داهلاً ذهولاً من يفقد توازنه. ومن هذا

(1) - أحمد أمين: فجر الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 229

القبيل كان «اتهم الشافعي لنفسه». (وقد كنا في سياق سابق أتينا على شاهد شافعي يظهر ذلك). ويرز على هذا الصعيد، كذلك، مالك ابن أنس، الذي يجيب من سألته عن الآية المذكورة في الشاهد الشافعي السابق الذكر، وهي آية «الاستواء على العرش»، على النحو الآخر التالي:

«الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجه»<sup>(1)</sup>.

والملاحظ أن النظر إلى النص المعني على أنه - بسعته تلك - باب مشرع أمام الجميع ممن يطمح إلى الموازنة بينه وبين وضعياتهم الاجتماعية المشخصة، بكل ما تفرضه من ثقل أيديولوجي ومعرفي عليه وعليهم، كان من مقتضياته الشيء الكثير: أن يُنظر إلى هذا «الثقل» بمثابة حالة تدح عمقاً وسطحاً وعلى نحو طردي مع اتجاهات التقدم التاريخي والتراثي، وما يستلزمه ويقتضيه من وعي تاريخي وتراثي بهذا التقدم ذاته وما يخترقه ويعيقه من أحوال التزهل والانحطاط التاريخي والتراثي. لقد كان لبروز إرهاصات مضئنة أو معلن عنها - وإن بصيغ دينية - لهذا الوعي في المراحل الباكرة من الدعوة الإسلامية (خصوصاً عبر المقارنات والمقاربات الأولية التي كانت تُثار بين ما قبل الإسلام - الجاهلية - وبينه)، أثر ملحوظ في تدشين لحظة نقدية حيال النص القرآني. فهذه الأخيرة أخذت تفصح عن نفسها، على نحو نحاسي، بدءاً بيد مع عاملين كبيرين، يمتان النص المعني وشخصية المنافع عنه، محمد الداعية والرسول والنبى.

ويمكن أن نرى الأول من ذينك العاملين متمشلاً في الحوارات والخصومات والسجالات الملتهبة، التي كانت تنشأ بين محمد وأخصامه من «أهل الكتاب» و«الوثنيين» وغيرهم. فقد كان يجد نفسه، في سياق ذلك وعلى نحو أو آخر،

---

(1) - ضمن حاشية محمد الحامد في كتاب: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد بن حنبل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 77.

مضطراً أو مدعواً إلى استمهاهم في الإجابات المطلوبة منه؛ مما ولد شعوراً متامياً بأن «النص»، الذي يدافع عنه النبي محمد، ليس ناجزاً. وهذا ما عبر عنه هو نفسه، حين لاحظ - بحس اجتماعي أولي مرهف - أن «كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه أو ينصرانه»<sup>(1)</sup>، أي ما يقرب من أن الإنسان حصيلة شرطه الاجتماعي والوراثي، الذي يأتيه دون إرادة ووعي منه. ولكنه حيث يمتلك هذين الأخيرين، فإنه يغدو قادراً على التغيير باتجاه يهدف إليه هو نفسه.

ويضاف إلى ذلك أن تنوع المسائل والمشكلات والمواقف والخصومات، التي كانت نشأ بقوة وتوتر واضطراب، وتفرض نفسها عليه، كان يظهر بمثابة تنوع فيما يطرحه الواقع - المكى خصوصاً - عليه. وكان من هذه المسائل والمشكلات والمواقف والخصومات ما يتعلق بالحياة الاجتماعية والحسية والاقتصادية والدينية النظرية أو التطبيقية (اسطقسية)، وغيرها؛ مما دعم - شيئاً فشيئاً وعلى نحو صريح - الرأي بأن نص القرآن يمثل بنية مفتوحة و«كتاباً مفتوحاً»، يسطر منجماً، وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النبي، ورافقها، واتخذ منها موقفاً. وقد عمل ذلك على إبراز أن «النص المنزل عبر الوحي» ذو مساس مباشر وعميق بأحوال «المؤمنين» و«الكفار» معاً، بحيث إن محمداً لم يكن بعيداً عنه، أي لم يكن «رسولاً» فحسب «يلغ» به، ليس لآ. بل إن بعض المفسرين لـ «أسباب النزول» يوردون مواقف يتضح منها أن محمداً كان هو نفسه يستحث الرحي على «النزول»، فيتزل متأخراً أو مبكراً كما حدث حين طالبه المكيون بالإجابة عن أسئلة طرحوها عليه - عن فتية لدهر وعن الرجل الضوَّاف وعن الروح<sup>(2)</sup>. وفي حالات أخرى، تأتي «الحادثة المناسبة» من غير تدخل محمد حدثاً لنزول وحي فيها (كما حدث مع عمر بن الخطاب الذي أشار على النبي أن يحجب نساءه، فصادق الوحي على ذلك)<sup>(3)</sup>.

(1) - مالك بن أنس: الموطأ - ج2، المعطيات المقدمة سابقاً، القاهرة 1969، ص165.

(2) - انظر حول ذلك، مثلاً، في: السيوطي - لباب النقول في أسباب النزول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص155.

(3) - انظر: المرجع السابق نفسه مع معطياته - ص195 - 196.

إن ذلك مجتمعاً ومن موقع سياقه التاريخي والتراثي، أظهر القرآن - لمن عايش الموقف حثيثاً وتلقائياً - وكأنه «سيرة ذاتية» للنبي، تتحدث عن عملية التكوين النفسي والاعلاقي والديني والسياسي والحقوقى... الخ، التي أثمرت شخصيته النافذة، على نحو ملفت.

ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحافزة أن أخذت أرهاط من الفقهاء والكتاب الإسلاميين تحاول استنباط أمر أرادوا له أن يكون بمثابة موقف شرعي أو حكم فقهي. هذا الأمر يتمثل في النظر إلى أن «قاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعة هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيتها وتفرض ربطها بالأحداث»<sup>(1)</sup>.

ويصل الكاتب نفسه (العشماوي)، في بحثه المذكور (ص7)، إلى أن المعتزلة في رأيهم بأن «القرآن مخلوق» كانوا يطمحون إلى النظر إلى أنه (أي القرآن) ذو مصدر واقعي متواشج مع عملية «سبلان التاريخ». وهذا، بدوره، كان بمثابة تحفيز على العودة إلى «أسباب النزول»، ومن ثم إلى ضبط النص وظيفياً بأسبابه؛ بغض النظر عن أن البعض ميز - في ذلك - بين «العقيدة» و«الشرعة»، ذلك التمييز الذي بمقتضاه تبقى الأولى (أي العقيدة) عامة غير لصيقة بواقع مشخص، في حين تكون الثانية خاضعة للتغير الواقعي.

إن «اللحظة النقدية»، التي تحدثنا عنها فيما سبق، برزت في وعي الآخرين، الذين عاشوا - مع محمد - قصة «وحيه» المثيرة، أي «الوحي» الذي كان يستجيب لاحتياجات الأحداث والمناسبات المعقدة والمخرجة، على نحو درامي في المراحل الأولى خصوصاً. ولعل من أكثر الآيات تعبيراً عن تلك اللحظة ما أتى في النص التالي، الذي يخاطب فيه محمد المؤمنين، حيث بلغ الصفحات الأخيرة من حياته

---

(1) - محمد سعيد العشماوي: تحدث العقل الإسلامي. بحث قدم إلى: الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - للمعطيات للقلمة سابقاً، ص7.



المفعمة بالكفاح المرير، مثله في ذلك مثل المحارب العريق الذي، بعد أن دخل استراحته الكرى، يتلفت إلى الطريق الطويلة التي قطعها بعينين كليتين ولكس راضيتين:

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» (1).

فقد ادى «الرسالة» على نحو «منجّم»، أي بالصيغة التي تبدو فيها هذه الرسالة وكأنها صنعة تلك الاحتياجات؛ وما هي بذلك، وفق المنظومة الاعتقادية، لأنها صنعة «الارادة الربانية». لكنها أنت حق وفق تلك الأخيرة، أي الاحتياجات، وفي ضوئها. وهنا، نواجه المتعالي يخرق اهايت كما يخرق هذا ذاك، معترين - بذلك - عن أسطورية التاريخ وتاريخية لأسطورة، في وعي محمد وأنصاره. وهذا يجعلنا نرى في القرآن ومحمد النبي وجهين للحظة واحدة، أو لموقف واحد. وقد لاحظ ذلك المستشرق حبيب وشيخ الأزهر الأسبق عبد الحليم محمود، كل من موقعه المعرفي والايديولوجي فكتب الأول معلناً ن «صورة» محمد

«ترتبط اوثق ارتباط بالقرآن» (2)؛

ورأى الثاني في محمد

«قرآناً حياً يسير بين الناس» (3).

ومن بليغ الدلالة، على هذا الصعيد، أن يلاحظ أن الاتجاه السلفوي، لدى بعض ممثليه، يشدد على العلاقة بين القرآن ومحمد على نحو ذاتي، متجاوزين - في

---

(1) - القرآن - سورة المائدة / 3.

(2) - حبيب: بنية الفكر الديني في الاسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 92.

(3) - عبد الحليم محمود : ضمن (محمد - نظرة عصرية جديدة)، مجموعة من الكتاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان 1972، ص 24.

ذلك - إعلانهم عن أن هذه العلاقة هي بين «وحي إلهي» و«رسول مبشّر به»<sup>(1)</sup>. وهذا الاتجاه يتصاعد أكثر عبر شحنة عاطفية تقديسية في أوساط الجمهور المؤمن والمكوّن ضمن التصور السلفوي (خصوصاً في الحالات المتحدرة من الإسلام الشعبي). فـ «النبي»، هنا، يجري تحويله إلى «النموذج الكامل»، الذي «لا ينطق عن أهوى» لا في السابق ولا في الراهس ولا في اللاحق، بحيث يُستزَع من بشريته لمشخصة، التي ارتضاها هو وأكد عليها. فهو «الحبيب» و«حبيب الله» و«سيد الكائنات» و«النبي الذي أُتيح له التجوال في السماوات السبع» عبر عممية «عروج» عاد بعدها ليجد فراشه مازال ساخناً بفعل نومه السابق. إن من شأن ذلك أن يسبغ عليه ما كان يرفضه في حياته اليومية العامة. فهو يرد كما يسي عسى من قال له:

«يا رسول الله. إنك لست مثلنا. قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. فعضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: (والله. إني لأرجو أن أكون أحشاكم لله. وأعلمكم بما أتقي)»<sup>(2)</sup>.

فكأن «النبوة»، هنا «انضباط» أكثر التزاماً وتعقيداً وتقيداً بـ «واقع الحال»، و«إدراك» أكثر رهافة بـ «المباحات والمحظورات» وبـ «الضرورات والاحتمالات»،

(1) - من أصل، هنا، أن نلاحظ ذلك الاختلاف بين الفقهاء والمفكرين، على صعيد النظر إلى العلاقة بين القرآن ومحمد يظهر أحد أوجه هذا الاختلاف - وهو بدوره تعبير عن التنوع البشري في فهم النص القرآني ومن ثم من عملية اختراق هذا النص بشراً اجتماعياً - في نقد لرأي مصطفى محمود حول العلاقة المقيدة، يكتبه محمد خير علي عيسى. فالأول يرى أننا «إذا نظرنا إلى القرآن في عباد موضوعية، فسوف نستبعد عما أن يكون محمد عليه الصلاة والسلام، هو مؤلفه... أولاً لأنه لو كان مؤلفه لبث فيه همومه وأشجائه». القرآن معروض، تماماً، عن الذات المحمدية. أما الناقد للمخالف فيرد على ذلك، قائلاً: «أما أنا أقول. الدكتور (مصطفى محمود) أراد أن يتره القرآن عن كونه كلام بشر - وهذا صحيح - لكنه في الوقت نفسه.. قلل من قدر النبي (ص) فهو يصور النبي بصورة البشر العادي الذي تعنصره الهوم وتعتوره الأشجان..». (انظر هذا وذلك في: محمد خير علي عيسى - نقد بين الفكر والدين، مكتبة ابن رشد، الخرطوم، دار الجليل بدمشق، الطبعة الثانية 1984، ص 45).

(2) - مالك بن أنس: الموطأ - الجزء الثالث، للمعطيات المقدمة سابقاً، القاهرة 1969، ص 194.

التي بيّنت مهمة التعريف بها بصاحب ذلك العبد الكبير (النبي). أما ذلك فيحدث وفق الإمكانيات والقدرات، التي يتمتع بها هو نفسه و«جماعته»، وكذلك وفق تدرج المواقف والأحداث من بسيطها إلى معقدها، في عملية تستمر أكثر من عشرين عاماً.

وجدير بالتبصر والتفكير في مسألة برزت، خصوصاً في تلك المرحلة الباكرة من الإسلام (المرحلة المكية) تحت اسم «الناسخ والمنسوخ». فهذه المسألة، التي تكرست بوصفها اتجاهات قرآنية، تمثلت في إبطال مفعول آية قرآنية من خلال آية أخرى اعتبرت أكثر استجابة منها للمعطيات المستجدة في الواقع الجديد، التحول والمتصاعد نحو التعقد، أي لمعطيات الجمهور الذي يخاطبه محمد؛ محققاً، بذلك، خصوصاً يتم فيه الانتقال من الكلي الإجمالي إلى الجزئي الخصوصي، والعودة من هذا إلى ذلك، إضافة إلى التداخل فيما بينهما وفق حركة حلزونية متزايدة في الاتساع والتعمق.

وقد أظهر ذلك لأولئك أن «الله»، الذي يوحى بما يوحى به إلى نبيه، لم يكن قد فصل لهم «كتاباً» ناجزاً، بعيداً عن مشكلاتهم وهمومهم والعلاقات التي يعيشون في كنفها، أي بعيداً عن وضعيتهم الاجتماعية المشخصة. فالله «رحيم» و«خبير بأحوالهم». ومن ثم، فـ«الحكمة» من فكرة «النسخ» هذه، طُرحت من موقع «لُطْفِ الله بعباده»، أي إدراكه وتفهمه لظروف حياتهم؛ بغض النظر - الآن - عما يترتب على الأخذ بهذه الفكرة من نتائج سنأتي عليها في سياق لاحق، ونحصر بذلك الموقف من «قدم القرآن» سلباً أو إيجاباً أولاً، ومصداقية القول بشئع يكون «النص القرآني العثماني» الذي بين أيدي الناس يشتمل على «كل ما أنزل» على النبي، دون زيادة أو نقصان ثانياً. وما يهمنا الآن هو أن نشير إلى أن محمد نفسه - كما تخبرنا سورة الإسراء وغيرها إضافة إلى أحاديث «المعراج» الراقدة لبي صاغها النبي وتحولت إلى ينبوع خصيب للمخيلة الشعبية الإسلامية - يسهم جهداً في استدرار هذه الرحمة منه (أي الله)؛ منطلقاً - في ذلك - من إمكانياتهم

واحتماالاتهم وأفهامهم وأوضاعهم الجغرافية والنفسية والاقتصادية (نذكر، على سبيل المثال، التيمّم بالتراب في حال غياب الماء في مناطق شحيحة به، وإيقاص الصلاة حتى الخميس يومياً الخ..). وهذا يعني أن «التدرج ومراعاة حالة جماعة المسلمين هي التي تفسر لنا العلة في تشريع النسخ»<sup>(١)</sup>.

لقد عني ذلك - ضمن ما عناه - أن شخصية محمد القرآنية نمت وأفصحت عن إمكانياتها الكبيرة والمتصاعدة في التنوع والتعمق مع اتساع معرفته بواقع جمهوره ولأخراجه في معركة «دنيوية» مع خصومه، وكذلك عبر عملية مضردة من التشقّف والاصلاخ الموسوعي، في حينه. ولم تكن شخصيته هذه بعيدة عن التأثير بالمواقف الانسانية ذات الطابع المأساوي والنقدي (لنذكر، مثلاً، قصته مع العرائق وأخرى مع الأعمى)؛ مما يجعلنا نلمس وهداً من الخطوط الناعمة لتطور شخصيته القرآنية، قد نراه ماثلاً في الانتقال من العام الى اخاص، ومن الكلي الى الجزئي، ومن الاجمالي الى التفصيلي، أي من مثل عليه عامة إلى ما يجعلها - بقدر أو بأخر - قابلة للتشخيص التطبيقي.

وبعل ذلك يتضح، بما لا سبيل إلى الشك فيه، في عملية الانتقال من المرحلة المكية إلى الأخرى، المدنية، ثم في مرحلة الاستقرار المدني. ههنا، إذ تبرز مهمات التأسيس من الداخل ومن موقع الانتصار التاريخي، يتحول النص القرآني، ومعه الحديثي، إلى حالة لا مناص من إلحازها؛ يعني بذلك الإجابة عما يستجد من مشكلات إجابة محددة، أي تحويل النص، المتبنّين تبعاً (منجماً)، إلى أجوبة مناسبة مخصصة<sup>(٢)</sup>. ولما لم يكن الأمر سهلاً في إطار عملية تأسيس دين جديد بمبادئ عامة وكلية (لنأخذ في الاعتبار توجه القرآن إلى الناس جميعاً)، وكذلك لما كانت المرحلة المكية المنصرمة قد قامت، قرآنيّاً، على المبادئ

---

(١) - أحمد أمين: فجر الإسلام - للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 231.

(٢) - يكتب أحمد أمين، بإضافة، حول هذه القضية الجليلة: فري أن آيات الأحكام كانت تأتي «حسب تطور جماعة مسلمين بالمدينة، ولو وقفنا على تاريخ نزول آيات الأحكام بها وتبعنا تسلسل الآيات تبعاً لتسلسل الحوادث (خط التشديد من: ط، تيزيني) لفهمنا أصدق فهم حالة المسلمين الاجتماعية وتدرجها في الرقي». (أحمد أمين: المرجع السابق مع معطياته المذكورة).

التأسيسية العامة والكلية الإجمالية والتي لم تتعرض - بسبب ذلك - إلا نادراً للنسخ، فقد ظهر أنه من الضروري أن ينشأ على النص نص وعلى القول قول؛ مما جعل من الحديث الحمدي، والسنة المحمدية عموماً، الوجه الآخر من «النص الديني المقدس»، بالمعنى الوظيفي؛ على اعتبار أن الوجه الأول هو النص القرآني.

إن ذلك الذي أتينا عليه يمكن أن نرى فيه مجالاً خصباً لعملية تساؤل متعير ومتجدد حول النص والواقع من قبل المؤمنين، خصوصاً منهم أولئك الذين دخلوا الإسلام لاحقاً، ومنهم بصورة أخص الذين تحدرُوا من بلدان كانت متقدمة في السلم التاريخي (مثل فارس ومصر وسوريا)، بحيث إن كلية النص القرآني وإجماليته - في معظم متنها - أسهمت بقوة وعلى نحو مطرد عمقاً وسطحاً في إبراز آلية العلاقة الأساسية التي تحكم - عموماً - عملية دخول أي دين (أو مذهب أو نظرية) في وسط اجتماعي بشري جديد. فهذه الآلية تتخصص هنا، في ضرورة امتثال ذلك الدين للوسط الجديد عبر تكيفه معه وتحوله إلى بعد من أبعاده؛ دون إهمال الإشارة إلى أن الآلية المذكورة تتضمن من طرف آخر - فدعية الدين في ذلك الوسط على نحو يسهم، في أحيان أو أخرى، في تغيير بعض بنياته واتجاهاتها. وهذا يصح على الحالة التي تتغير فيها الشروط السوسيوثقافية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والسيكولوجية الخ... ضمن المنطقة التي نشأ النص فيها، بالأساس، كما هو الحال، مثلاً، بالنسبة إلى ما أحدثه عمر بن الخطاب من ترسيخ للحركة الاجتهادية والتأويلية المستنيرة حيال النص القرآني والحديثي (1).

---

(1) - معروف أن عمر بن الخطاب أحدث مبادئ لا سابق لها في التاريخ الإسلامي، فلقد رفض - في أثناء خلافته أبي بكر - لقرار بشرعية الإنفاق على «المؤلفة قلوبهم» (وفي هذا نص قرآني صريح)، اتصالاً من أن «شروط» لمصلحة لسمالة طراً عليها تغير، وأوقف، كذلك، العمل بالنص القرآني للباشر المتعلق بـ «حقة السرقة»، فسأى أن تقطع يد السارق في «عام الرمادة»، بسبب من أن السرقة أتت في سياق اجتماعي اقتصادي وأخلاقي مختلف عن لسبق الذي عتته الآية القرآنية، في هذا الحقل. نضيف إلى ذلك فهمه الاقتصادي الاجتماعي، الذي تنور لي وأخر عمره بصفة الفكرة التالية: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على «فقراء»، (انتظر ذلك وغيره حول عمر بن الخطاب لدى الطبري في تاريخه، وانتظر حول الظروف التي احاطت بذلك لدى؛ هـ حسين - لفظة الكوي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 10-22).

وقد كان من شأن ذلك - وغيره - أن قاد إلى تعميق اللحظة التاريخية والتراثية من نوعي النص القرآني الحديثي، بحيث وضع ذلك أرهاطاً من المقهاء أمام ضرورة الإقرار بأنه في ضوء الوضعية الاجتماعية المشخصة في الجزيرة العربية التي أحدثت هي نفسها في التحول باتجاه وضعية أخرى، لم يكن من خيار آخر أمام النص القرآني الحديثي، إذا أُريد له أن يحافظ على فاعليته عبر ممتثيه، سوى أن يستجيب لمجموعة من الاجتهادات والتفسيرات والتأويلات التي اقتضتها عملية التحول هذه. فالوضعية الأولى، التي عاش فيها النبي - وخصوصاً المرحلة المكية منها - لم يكن لها أن تكون أكثر من إطار تبشيري بمبادئ عامة كلية، برز في ضليعتها مبدأ لتنديد بـ «الخصوم الكفرة» وتحذيرهم من «يوم الساعة»، الذي سيكون وبالاً عليهم حيث يتحولون إلى وقود لـ «جهنم»<sup>(1)</sup>، من طرف أول، ومبدأ تبشير المؤمنين الصابرين - من طرف آخر - بـ «الجنة»، التي سيعيشون فيها خالدين بسعادة ومتعة ورغد<sup>(2)</sup>. ذلك لأن «الحماسة الدافقة ضمن العلاقات البسيطة، التي سادت فيما بين الأفراد القلائل للمجموعة (الاسلامية) الأولى، جعلت من لتعاليم المنزلة المفصلة أمراً نافلاً. فمن آمن بالله واليوم الآخر وصلى النهار والليل وقدم الصدقة بطواعية. وشيئاً فشيئاً تكونت مراتبة للعبادة مع أوقات محددة للصلاة...»<sup>(3)</sup>.

وبعلنا نشير إلى عنصر جديد اخذت معالمه تبرز مع تصاعد التأثير القرآني الحديثي، ثم مع بروز النزوع الشمولي للفكر الاسلامي، وهو ظهور الاسلام عموماً

(1) - «رخصهم يوم القيام على وجوههم عمياً وبكماً وصماً مأويهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيراً». (القرآن - سورة الاسراء، مكة 971).

(2) - «ومن أعفاه ربه جنتان - ذواتا أفنان.. فيهما من كل فاكهة زوجان.. متكئين على فرش بطائنها من ستريق وجد - يجسبن دان.. فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان - كأنهن الياقوت والمرجان». (القرآن - سورة الرحمن، مكة / 46 ، 48 ، 52 ، 56 ، 58).

(3) - Johann Fück Arabische Kultur und Islam im Mittelalter ausgewählte Schriften, Hermann Borlaas

Nachfolger Werner 1981, s. 170

بمثابته، على الأقل، أحد الأوجه الكبرى الحاسمة في الخصوصية (النسبية) للعرب، سواء أكانوا مسلمين بالمعنى الاعتقادي الديني، أم لم يكونوا كذلك. إذ إنه (أي لاسلام) غذا قاسماً ثقافياً مشتركاً - بالمعنى الأستروبولوجي - بين أولئك جميعاً، يعبر عن نفسه في ممارساتهم المشخصة المتنوعة تنوع مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية السيكولوجية. وكان هذا قد عسى، ضمن ما عساه، أنه عسى النص القرآني الحديثي أن يتجسد في صيغ (قراءات) متنوعة، أنجزها مثقفو أولئك العرب جميعاً. وهنا، تبرز سمة النص القرآني (والحديثي) حرياً كما يقول دائماً، المتمثلة بكليته وإجماليتها، لتسهم، بدورها، في تعميق وعي التمايز والتنوع لدى لثقفون القراء المعنيين؛ بحيث تجد اتجاهات التمايز والتنوع في تلك القراءات مصدراً آخر لها محرضاً ومحفراً؛ نعني بذلك المصدر النص القرآني الحديثي إياه، بسمته المذكورة.

ثم، إذا كان النص قائماً على احتمال ذلك التمايز والتنوع في تنويعه، أفلا يصح - حاشد - أن نرى في هذا الوضع تعبيراً خصوصياً معقداً ومتوسطاً عن واقع الحال الاجتماعي، الذي انطلق منه هو وخاطبه؟ أفليس بإمكان الباحث، في مثل هذه الحال، أن يقف ملياً أمام جمع من الاحاديث الحمديّة، التي تناولت ذلك الواقع بلغة اجتماعية مباشرة، ناظرة فيه على أنه مصدر الحركة الإسلامية الصاعدة. لقرأ، على سبيل المثال، ما نقله لنا الطبري على هذا الصعيد:

«حدثنا بحر بن نصر الخولاني، قال...: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بارئ بعكاظ، قلت يا رسول الله، من تبعك على هذا الأمر (أي الاسلام)؟ قال: اتبعني عليه رجلان؛ حرٌّ وعبد؛ أبو بكر وبلال» (1).

(1) - تاريخ الطبري - الجزء الثاني، المعطيات المذكورة سابقاً، ص 315. أورد ذلك أيضاً، ابن كثير (أنظر كتابه: البداية والنهاية - منشورات مكتبة المعارف، بيروت، مجلد 2، جزء 3، 4، الطبعة الخامسة، ص 31).

وستتبع ذلك بملاحظة أن سلمان الفارسي وبلالاً الحبشي وصهيباً الرومي وأبا  
در العربي الخ.. اجتمعوا، وهم المتحدرون من وضعيات إنسية واجتماعية اقتصادية  
وثقافية مختلفة، في هذا الحقل الواسع: الاسلام. إن هذا وذلك يلقيان أضواء على  
البنية القرآنية الحديثة، التي تحدث - عبر سماتها الممثلة بكليتها واجماليتها وكذلك  
عبر سمات أخرى لها منأتي عليها - وجود النقائص والتباينات، التي تحيلها، بطريقتها  
الإيمانية، إلى حالة من الوحدة المتجلية في الكثير. وهذا من شأنه أنه يسهم في إضاءة  
عملية تكون قراءات متعددة وربما متناقضة ومتصارعة للنص القرآني الحديثي،  
غطت معظم حقبة التاريخ العربي الاسلامي.

ويبدو أن هنالك ضرورة لمزيد من القول حول هذه المسألة الأخيرة، مسألة  
التقاء تلك الشخصيات الأربع النموذجية حول «الاسلام». إن ما ينبغي أن يشار  
إليه، في هذا السياق، هو أن ذلك الدين من أجل أن يحقق الالتقاء المذكور حوله،  
كان عليه أن يتشخص في صيغتين اثنتين، على الأقل، هما الصيغة السوسيوثقافية  
والأخرى العقيدية. فعلى صعيد الأولى وعبرها، استطاع الإسلام أن ينفذ إلى حياة  
تلك لشخصيات المتميزة ثقافياً واجتماعياً (بالمعنى الأنثروبولوجي الذي ينطوي  
على أنماط التفكير والسلوك الجمعي والفردى المجتمعي والأخلاقي والجنسي  
واسيكولوجي والاقتصادي وغيرها). فقد أخذ وفهم من موقع هذه الأنماط  
وحدودها وآفاقها واحتمالاتها، بحيث بدا وكأنه في عقر داره. ومن هنا، كان  
صحيحاً أن نتحدث عن أنماط مختلفة (هي هنا أربعة) لعملية التشظي والتجني  
إسلامي، النمط الفارسي والنمط الحبشي والنمط الرومي والأخر العربي. ولعلنا  
نمعن في ضبط ذلك إذ نقول بأنه مما ترتب على سمة الكلية والإجمالية القرآنية  
الحديثة أنها أسهمت في إقامة جسور عريضة بين تلك الأنماط بعضها ببعض،  
وكذلك بينها مجتمعة من جهة، وبين النص القرآني الحديثي - بالاعتبارين السبوي  
والوظيفي - من جهة أخرى.

ثم الصيغة الثانية، التي تشخص الإسلام فيها - وهي العقيدية - فقد برزت



بصفة كونهما المسوَّغ المباشر لانتشار الإسلام في مناطق متعددة ومتنوعة. ذلك أن أوائل المسلمين، وعلى رأسهم نبيهم، كانوا منغمسين في حماسة دينية دافقة جعلت المسائل الاجتماعية والاقتصادية وغيرها ترتد مظهرية إلى وراء لصالح نزعة عقيدية تمثلت في ثلاثة أركان، هي التحذير من عالم الدينونة (يوم القيامة)، والدعوة إلى الإله الواحد، والتمكين لبوة محمد. ولكن علينا أن نقر بأن الصيغة العقيدية من الإسلام كان عليها، هي نفسها، أن تمر بقساة نصيعة السوسيولوجية، كي يتسنى لها أن تكون فاعلة وذات حضور. ومن هنا، ليس دقيقاً أن يقال بأن الصيغة السوسيولوجية للإسلام أتت متأخرة بعد برور صيغته العقيدية (1).

ويتصل بذلك المسألة المتعلقة بالسوسيولتقاني (والعقدي) في الإسلام جانب آخر هام ومتمم لجانبها الأول المأتي عليه. فإذا كان حقل هذا الأخير هو العلاقة الموحدة بين المسلم والمسلم ضمن شروط اجتماعية واقتصادية وسياسية وسيكولوجية وأخلاقية وإثنية متعددة ومتنوعة، فإن حقل الجانب الآخر يتمثل بالعلاقة الخلافية بين المسلم وغير المسلم ضمن المجتمع الواحد، هو العربي الإسلامي. ههنا ومن موقع الصيغة السوسيولوجية للإسلام، يلاحظ أن هذا الأخير برز بمثابته إضاراً عمومياً لأولئك جميعاً. وهذا ينطبق على العربي غير المسلم كما على «الأعجمي» غير المسلم. ولعلنا نواجه، في هذا المعقد من المسألة، نتيجة تترتب على ذلك التمهيج للأمور، وتقوم على أن العلاقة بين العربي المسلم والعربي غير المسلم (نوشي أو اليهودي أو المسيحي أو النصراني) ظلت - خصوصاً في المراحل الأولى الباكورة من الإسلام ومن موقع صيغته السوسيولوجية المأتي عليها - أقوى وأعمق من العلاقة بين العربي المسلم والأعجمي المسلم؛ مع الإشارة إلى أن ما نقل عن سان

---

(١) - قد يُعترض، هنا، على استخدامنا السوسيولتقاني والعقدي، معناه صيغتين اثنتين محاذرتين بيوتاً، صلافاً من أر الصيغة الثانية منصنة، أساماً في الأولى. وهو - ولا شك - اعتراض صحيح، وإن لم يكن كب. بيد أن أردنا من ذلك التمييز التأكيد على الوجه العقدي من الديني والنظر إليه من زلوة بارزة منهجية.

عمر بن الخطاب من أن «العرب مادة الإسلام»<sup>(1)</sup>، يظل يحتفظ بمصداقيته في المراحل الأولى الباكرة المذكورة.

وإذا ما وضعنا سمة كلية وإجمالية النص القرآني الحديثي في اعتبارنا، على هذا الصعيد، فإنه سوف يتضح التأثير الكبير الذي مارسته هذه السمة في عملية الفرز ما بين العقيدتي والسوسيولوجيا، كما في عملية التواشج بينهما. ونكاد نرى أنه لو لم يكس نسمة المذكورة (ولعوامل أخرى) حضور حاسم في النص المعني، لكان الأمر قد طهر على نحو آخر في عملية الفرز تلك، وكذلك في نطاق الانتشار السوسيولوجي والعقدي للإسلام. ولكن الأمر نفسه نلاحظه، حالما نضع يدينا على الوجه الآخر من المسألة، وهو تأثير الإسلام سوسيولوجياً وعقيدياً بأديان وأفكار الشعوب غير العربية، التي اندرجت أو اندمجت في مجتمع الخلافة العربية الإسلامية، على نحو أو آخر. وهنا أيضاً، أسهمت السمة القرآنية المعنية في امتثال الإسلام عموماً، والفكر الإسلامي من ضمنه، لعملية شائكة وشائعة من التأثير بثقافات وعقائد الشعوب الفارسية والهندية والبيزنطية والتركية وغيرها، بقدر ما عملت هذه الثقافات والعقائد على تكريس تلك السمة وتعميقها عبر تقديم حقول تجارب لها ممثلة بها هي نفسها، أي بثقافات ولعقائد إيها. وهذا بدوره، يجعل من الرارد والمسرور أن نرى في «الإسلام»، ومن ضمنه الفكر الإسلامي، بنية مشتملة على أنساق سوسيولوجية وعقيدية متنوعة وموحدة لأعلى سبيل التجاور، وإنما من وقع الإتساق الداعلي النبوي والوظيفي<sup>(2)</sup>.

\* \* \*

(1) - تاريخ الطبري - الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 227.

(2) - من المذهب أن تشير - في هذا الحقل - إلى «محدور» يضع محمد أركون يده عليه، في حال طرح السؤال حول تعدد مفهوم «الإسلام». وهو يكتب «أن كلمة الإسلام ومشتقاتها (إسلامي، مسلم) تستعمل دون تمييز في تعبير متنوعة جداً حالها في ذلك كحال كلمة عالم، دولة، بلد إسلامي... تشير، على أساس المقارنة، أن الكلمات يهودية، مسيحية ليست عرضة لمثل هذه الاستعمالات المتشابهة: فالعالم المسيحي، وتاريخ المسيحية، والفلسفة المسيحية - مثلاً - تتميز بوضوح عن العالم الغربي، وعن تاريخ كل أمة... ومثل هذا العلم بالإسلاميات لموجر قد أشاع، بعمل هذا الانفلات، الفكرة بأن الزماني والقيمي في الإسلام لم يتفصلا، وأنه بالتالي، من الممكن ومن الصحيح، أن ندخل تحت كلمة إسلام، كل ما هو حاصل فعلاً في أي بلد أكثرته إسلامية».

(محمد أركون: مفهوم الإسلام - ضمن «الإسلام الأمس والغد، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 115»).

وتبقى المسألة التالية بحاجة أولية إلى أن تُبسّط في ضوء ماتقدم؛ ونعني بها تلك التي مثلت أحد خطوط التماس العقيدي (الإيديولوجي) والسوسيولثقافي بين المسلمين أنفسهم أولاً، وبينهم من طرف وبين غيرهم ممن ينتمون إلى أديان ومنظومات فكرية أخرى من طرف آخر ثانياً. إنها مسألة العلاقة بين التفسير القرآني و «صحة العقيدة». فإذا كانت تلك الفئات الاجتماعية والإتنية كلها تنضوي في إطار المجتمع الإسلامي العربي، الذي تهيمن فيه العقيدة الإسلامية، فهل تبقى مهمة تفسير القرآن والحديث (سنة عموماً) منوطة بمن يعلن انتماءه للإسلام عقيدياً، فحسب؟ ألا يصح القول ببناطة هذا التفسير، أيضاً، بمن يعلن انتماءه للإسلام سوسيولثقافياً، وذلك بحكم انضوائه في المجتمع المذكور؟

لقد أجب عن ذلك السؤال المركب واقعياً وعملياً، في ضوء الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة المهيمنة أولاً، والنص القرآني الحديثي ثانياً.

← ونرى أن أركان، في طرحه لذلك «المحدد»، آثار - بنوره - محثوراً آخر يعقد الموقف من الإسلام، ومن «الديني» عموماً. فإذا صح المطلب بصط الحقل الخاص بهذا الأخير، فهل يمكن - بعدئذ - النظر إلى الديني و «الزمي»، الموجودين في حقبة واحدة، على أنهما متوازنان ومتجانسان، بعيداً عن علاقة التأثير والتأثر فيما بينهما، وخصوصاً تأثير الأول في الثاني؟ أليس القول بهذا الرأي بمثابة مصادقة على أن «الديني» ذو «مصدر ديني»، وأنه - من ثم - يفسر نفسه بنفسه؟

إن الديني إذ يظهر، فإنه يظهر مخزناً من «الزمي»، أي من بهاده الشخص اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وسيكولوجياً وثقافياً وجنسياً إلخ... ومن ثم، لا ينفو الديني عنصراً مفارقاً وعلوياً إلا تحت مسوغات دينية مغالية وتتواطأ ضمني مع ذلك المهاد الشخص. من طرف آخر ومن موقع قابلية الديني الظهور بصيغة الشمول عبر تشخيصه بلفظ خطاب وهمي سريخ الثقل من أوساط واسعة من الجمهور، يبدو وكأنه يحكم قبضته على رقاب المجتمع برمته. وهنا يلتقي الإسلام مع المسيحية واليهودية وغيرهما، وساهل الباحث إلا أن يقتضي ميزان القوى الاجتماعية في حقبة تاريخية وتراثية معينة، حتى يبين فيما إذا كان ذلك الخطاب شاملاً أو جزئياً. وفي سبيل التمهيد على ذلك، نذكر بكلمة المهيمنة التي حققها المسيحية في «العصر المسيحي الوسطي» في أوروبا، وبالمقابل بالحضور غير الشامل للخطاب الديني الإسلامي في سوريا في مرحلة الخمسينات والستينات.

إن العلاقة بين «الديني والزمي» في الإسلام هي، إذاً، ذات بعدين، أحدهما يتجسد في احتمال ظهور ذينك العنصرين متحدتين لانفصام بينهما؛ مما يخلق إشكالات تتصل بـ «الهوية» و «المدات» و «الآخر» إلخ.

فالناس، الذين عاشوا في المجتمع الإسلامي العربي وحسدوا بأذهانهم وممارساتهم مشكلاته وهمومه واتجاهاته، فسروا النص وفهموه واستعاشوه وفق احتياجاتهم الواقعية الضرورية، على الأقل، سواء أكانوا من ذوي الانتماء العقيدي أو السوسيوثقافي له. ومن ثم، فهم، في ذلك، لم ينتظروا من يمنحهم من الفقهاء والمفسرين وغيرهم شهادة الأهلية المناسبة. ومن طرف آخر، كانت سمة الكلية الإجمالية لذلك النص غطاءً فضفاضاً للجميع، يسمح لهم - ضمن الخصوصية المرفقة للعلاقة الدقيقة والحساسة بين العقيدي والسوسيوثقافي - أن يتكلموا من موقعه وباسمه، على نحو من الأنحاء. ومن ثم، فالسؤال حول صحة العقيدة كشرط لتفسير النص المذكور، كان - ضمناً أو إفصاحاً - يستبدل بالسؤال حول الضرورة الواقعية لتفسيره أو تأويله أو الاجتهاد فيه، بصيغة أو بأخرى، كشرط لمشروعيته (أي مشروعية التفسير)؛ وذلك من موقعين اثنين، هما مبدأ «المصالح المرسلة بمخاطبتها ناظماً وضابطاً لاتجاهات التفسير والاجتهاد وضرورتهما»، ومبدأ «أن الكلمة النهائية في صحة العقيدة أمر منوط بالحكم الإلهي وليس البشري». وهنا، بالذات، كان لسمة الكلية والإجمالية القرآنية الحديثة دور في التمكين لدينك المبدئين على صعيد المنتمين إلى الإسلام عقيدياً، وكذلك - في حالات ازدهار الحرية الفكرية والسياسية وهرور الحوار العقلي المستنير بين أطراف المجتمع خصوصاً - على صعيد المنتمين إليه سوسيوثقافياً.

وقد شغلت هذه المسألة جموعاً متنامية من الكتاب الإسلاميين، الذين يعتقدون أنها قادت إلى حالة من الإشكالية المعقدة وربما غير القابلة للحل. من هذا الوضع المقلق، كتب الشاطبي مايلي: كنتيجة لاستعراض أتى فيه على بعض عناصر الإشكالية المذكورة: «والحاصل أن تعيين هذه الفرقة الناجية في مثل

زماننا صعب» (1) .

والشاطبي يصل إلى تلك النتيجة انطلاقاً من التحديد المنطقي العقيدي التالي:

«إن (كل) داخل تحت ترجمة (الإسلام) من سنّي أو مبتدع، مُدَّعٍ أنه هو، الذي نال رتبة النجاة ودخل في غمار تلك الفرقة، إذ لا يدعى بخلاف ذلك إلا من حلع ربة الإسلام، وانحاز إلى فئة الكفر... وأما من لم يرض نفسه إلا بوصف الإسلام وقاتل سائر الملل على هذه الملة، فلا يمكن أن يرضى لنفسه بأحسن مراتبها... فتوَعَّلِمِ المبتدع أنه مبتدع لم يسبق علمي تلك الحالة... فإذا كان كذلك فكل فرقة تنازع صاحبها في فرقة نجات» (2) . وهنا، يأخذ الشاطبي بتخصيص تلك «الفرق»، فيذكر من يعس أنه «متبع للسنّة»، والمعتزلة بتسمية أنفسهم أهل العدل والتوحيد، والمشبّهة، والخوارج، و «المفوضين أمرهم لله»، والمرجئة، والقدرية، والرافضة، وغيرها. (3)

وبهذه الطريقة، يبدو الأمر هكذا، بحيث إن «الجميع محمّون - في زعمهم - عى الانتظام في سلك الفرقة الناجية... فتأملوا... كيف صار الإتفاق محالاً في

---

(1) - الاعتصام للشاطبي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 255.

ويكتب معرف هذا الكتاب الشيخ محمد رشيد رضا، معلناً أن هذا الكتاب، الذي مات مؤلفه الشاطبي عام 790 للهجرة، «لولا (أنه) ألف في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين لكان بدأ نهضة جديدة لأحياء السنّة، وإصلاح شؤون الأخلاق والاجتماع» - ص 4 من الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً. وهذا، نسباً، عما كان الشاطبي سيفعل لو عاش في هذا العصر الراهن (الخامس عشر الهجري)، الذي تعطلت فيه، صراعات الدامية والمسلحة بين الأطراف المسلمة، وعما إذا كان سيعيد للنظر في تصوره لـ «الفرقة الناجية»!

(2) - الجزء الثاني من الاعتصام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 255.

(3) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 253 - 254.

العادة ليصدق العقل بصحة ما أخبر الله به» (1). وينتهي الشاطبي مقرأً بواقع الحال، كما هو، ولكن في سبيل تجاوزه، أي عبر اكتشاف عناصر الإشكالية العقيدية ودفعها إلى المخرج - الإجابة. أي إن الشاطبي بعد أن يقر بواقع الحال القائم على «الخلاف»، الذي يعلن وجوده القرآن، يعود لبحث عن الطريق الذي يفضي إلى تجاوزه، متبعاً - في سبيل ذلك - منهجاً مثالياً يلح على أن «الخلاف» العقيدي ليس ذا مصدر واقعي موضوعي، على نحو ما على الأقل، وإنما يتحدر من «أخطاء منطقية في الفهم» أو من «زيغ عقيدي سببه الشيطان» أو ما يتصل بذلك.

وهو - أي الشاطبي - يتمسك، في ذلك، بخاتمة الآية القرآنية التالية: «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم»؛ وبمحصلة الحديث النبوي التالي المأتي عليه والذي يورده الشاطبي بصيغ متعددة: «تفرق أمتي على ثلاث وسبعين، ثلثان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة». وحيث يكون الأمر على هذا النحو، «فإن الحذر لا ينحى من القدر»: الجميع ممن ينتمي إلى الإسلام أو - كما يقول الشاطبي - ممن لم يخلع ربة الإسلام، يظل مضطجاً بـ «أمل النجاة» وبأن يكون من «الفرقة الناجية»، موجلاً - بذلك - كل «ملا يعرفه إلا الله». ولهذا، يتعين على المنتمين إلى القرآن (المسلمين) أن يبحثوا فيه عما يدعو إلى تآلفهم، وأن يتوقفوا عن مجابهة بعضهم حالما يتحول الإلتلاف إلى اختلاف. هكذا طالب الرسول محمد أتباعه: «اقرأوا القرآن ما اتلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فيه فقوموا عنه» (2).

إذاً، ما يندرج في حقل «صحة العقيدة» وفي حقل «الالتزام حوصاً»، وهو

(١) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 255.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 93. ومن هذا المنطلق، ينقل الشاطبي حديثين عن الرسول محمد يقول في الأول منهما: «فما كان من حلال فاعملوا به، وما كان من حرام فأتوها عنه، وما كان من متشابهة فآمنوا به»؛ ويقول في الثاني: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فيه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عمية، فآفئوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً». (للمرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص 156).

«العقيدة الناجية»، يظل قابلاً للأخذ به من موقع المعيار المأتي عليه، وهو «الضرورة الواقعية» لتفسير النص أو تأويله أو الاجتهاد فيه، على نحو أو آخر، وذلك بصيغة تشي بوجه من أوجه المبدئين السابقين الذكر. ويلاحظ أن هذا الجانب من المسألة قد جرى الاتجاه به حتى حدود قصية، حيث أعلن جمع من الفقهاء أن تلك «الضرورة الواقعية» تسوغ ما أُعتبر في النص الأصلي أو «الفرعي» أي الفكر الإسلامي «مختوراً»، وأصلين بذلك إلى القاعدة الشهيرة: «الضرورات تبيح المحظورات»<sup>(1)</sup>، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجميع من الفرقاء المسلمين يملكون الشرعية العقيدية لفهم النص كما يفهمونه. ومن ثم، فإنهم جميعاً (كل فريق منهم من موقعه) يدعون في حقل الناجين، أي في «الفرقة الناجية». إذ من مستصاعه أن يحكم على هذا الفريق أو ذاك بأنه من الناجين، أو من العصاة؟ فعلى الصعيق العقيدي، يبرز الجميع متساوين، إذ يصرون على أنهم ينتمون إلى النص الأصلي، رافضين - بذلك - الهيمنة أو الوصاية من أي طرف كان يعتبر مماثلاً لهم في تمثيلهم هذا.

وقد أثر هذا الموقف - المأخوذ به ضمناً من قبل كل الفرقاء - إلى أن وجد ضمن هؤلاء من عبّر عنه نظرياً وصاغه كمبدأ نظري شمولي. هذا ما فعله المرجئة؛ حيث انجزوا - بذلك - عملاً نظرياً كبيراً بالمقياس التاريخي التراثي. وإذا استصاع هؤلاء أن يحققوا هذا الإنجاز، فقد كان عليهم أن يملأوا بخطوتين اثنتين متكاملتين. أما الأولى فقد تجسدت في الأفق النظري المعرفي المتقدم لدى نظريتي «الإرجاء» بحيث مكّنتهم ذلك من صوغه وتعميمه على الجميع، بمن فيهم هم أنفسهم. لكن الخطوة الأخرى انطوت على استنارة أيديولوجية ونظرية بارزة، وذلك حين نطلق

(1) - يُنقل عن ابن تيمية قوله أنه «مرّ ببعض صحابته في زمن التار يقوم منهم يشربون الخمر (رغم أنهم كانوا على الإسلام) فأبكر عليهم من كان معي، فأبكرت عليه، وقلت، إنما حرم الله الخمر لأنها نصد عن ذكر الله وعن الصلاة هؤلاء نصد عن الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدفعهم الله». (ضمن فهمي هويدي - من فقه الرواية إلى فقه الدراية. مجلة العربي - تشرين ثان 1982، ص 52).

المرجئة من ذلك التعميم باتجاه الدعوة إلى أن الجميع متساوون في حق الانتماء إلى الاسلام. وفي التعبير عن هذا بحرية، دونما مصادرة للرأي أو وساطة فيه، «حتى يقضي الله في ذلك». وهذا يشير إلى أن المرجئة اتكأوا على إجمالية النص وكرهته، ليسوغوا تعددية وجهات النظر بين المسلمين في عالمهم الأرضي المعيش.

ويمكن أن ننظر إلى ما كان المغيرة بين شعبة يقوله ويفعله، في ضوء ذلك وعسى نحو من انحائه. فالطبري يعلمنا أن معاوية حين تولى الخلافة «بعث المغيرة بن شعبة والياً على الكوفة، فأحب العافية وأحسن في الناس السيرة ولم يفتش أهل الأهواء عن أهوائهم»؛ «وكان يقول: قضى الله ألا تزالون مختلفين، وسيحكم الله بين عبادي فيما كنوا فيه مختلفون»؛ مما جعله يتغاضى عن الخوارج، الذين أخذوا «يتذاكرون مكان إخوانهم بالنهروان، ويرون أن في الإقامة الغبن والوكف، وأن في جهاد أهل القبلة الفضل والأجر»<sup>(1)</sup>.

أما على الصعيد السياسي السلطوي، فكانت هيمنة فريق على آخر من أولئك محتملة دائماً؛ مما قرن «العقيدة الناحية» و«العقيدة الصحيحة» بـ «العقيدة المهيمنة»، بطريقة وظيفية هيمنية. لكن المعيار الأكبر، الذي كان على هذا الفريق أو ذاك أن يخضع له، لم يمثل لا في الصعيد العقيدي نفسه كبنية يُنظر إليها على أنها مكتفية ذاتياً، ولا في الصعيد السياسي السلطوي من حيث هو، وإنما تنس في الاستجابة، على نحو ما، للوضعية الاجتماعية المشخصة القائمة، بما في ذلك الاحتياجات الذهنية النصية والسياسية السلطوية وما يدور في فلكها. وبناء على هذا، فقد ظهرت «العقيدة المهيمنة» صنواً لـ «السلطة المهيمنة»، لأن ميزان القوى السياسية وواقع الحال الاجتماعي مثلاً المجال الحيوي الحاسم والحلقة المتينة لـ «العقيدة» الأولى.

(1) - تاريخ الطبري - الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 19، 20، انظر كذلك، مع المقارنة: يوليوس مهرزن - الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية في القاهرة 1968، ص 45-46.



وإذا أفصح الخطاب الديني المهيمن عن نفسه بوصفه «خطاب النجاة في الدين»، فإن القراءات الدينية الأخرى تُقصى من هذا الخطاب وتُدان بوصفها لوثة «شيطانية» أتى بها «شياطين»<sup>(1)</sup>، ويجب أن تواجه بعنف محددة إمكاناته بواقع الحزن. ولذلك وفي مثل هذه الحال، يعلن أصحاب القراءات المُقصاة والمدانة أنهم هم الدين يمثلون «الفرقة الناجية» دون غيرهم وخصوصاً منهم من يمثل «القراءة المهيمنة». فردّ الفعل العقائدي والسياسي الإيديولوجي يقبع، هنا، كبنية خفية لوقوف في وجه السلطة. ولذلك، يختلط الخابل بالناهل؛ ويتبلور أحد أوجه الموقف - المحابرة بين المهيمنين والمهيمن عليهم على النحو التالي: إن الحضور المنبسط والمعلن والمباشر للقراءة المهيمنة يتأتى من أن السلطة القائمة لاتولي النص الديني إلا ما يستجيب لحاجاتها الآنية، في حين أن أصحاب القراءة المهيمن عليها يمكن - تحت ضغط واقعهم المرير - أن يمطمطوا النص الديني بحيث يجعلون منه نصّهم وحدهم.

هذا ما نواجهه، مثلاً، في المعركة بين «أهل السنة والجماعة»، الذين هيمنوا تقريباً في معظم حقب التاريخ العربي الإسلامي من جهة، وبين «الشيعية الإمامية» من جهة أخرى. ففكرة «النجاة» و«الفرقة الناجية» تبرز لدى تلك الأخيرة على أنها خاصة بها وحدها، تعبيراً عن الاعتقاد بأن «السلطة المهيمنة» الظالمة والمجحفة إلى النار، بما في ذلك «عقيدتها»، «عقيدة الظلم والإجحاف»<sup>(2)</sup>.

من موقع ذلك، يبدو تعبير «البدعة» ومن ثم «التبديع» أمراً مُشكلاً لمحور حوله من المشكلات الفقهية والسياسية والفلسفية واللغوية وغيرها عبر التاريخ الإسلامي ما يتطلب القيام ببحث محاصر. فلقد ظهر مُبتدعاً بالنسبة إلى النصّين كلٌّ من فهم النص الأصلي (والفرعي كذلك) من منطلق واقعه المشخص؛ مع الإشارة إلى معطى طريف وما كرر دلاليّاً، هو أن هؤلاء النصويين فعلوا الشيء

(1) - انظر: السيد عبد الدين الخطيب - المخطوط العريضة...، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 37.

(2) - انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 34 ، 41.

نفسه بـ «نصهم المقدس»؛ إذ لم يكن بوسعهم أن يفعلوا شيئاً آخر، على صعيد حياتهم الواقعية الضرورية. وهذا يتيح لنا استنباط واقعة ذات أهمية نصية وإيديولوجية كبرى، وهي أن ما اعتُبر «بدعة» لم يكن - في واقع الحال الرئيس والحاسم - إلا موقفاً إيديولوجياً أو سياسياً أركليهما معاً من الضرورات الواقعية التي وجهها «المبتدعون» من ممثلي الفرق والمدارس والاتجاهات الإسلامية. وهذا ما انتبه إليه، بعمق، فرح أنطون في مناظراته التاريخية مع محمد عبده، وإنّ عبارات تحتاج تدقيقاً إصطلاحياً، حين أعلن أن ما يدعو إليه الشيخ الإمام تحت شعار «الوحدة الدينية الإسلامية» بين «الشعوب الإسلامية»، أمر غير ممكن، لآله غير «طبيعي». ومن ثم، فإن ما يطلق عليه الفرقاء الدينيون المتخاصمون «بدعاً» حين يقومون مواقفهم بعضها ببعض، يرى فيه

«انفلاسفة... أموراً طبيعية لا بد منها لأنها تابعة لطبيعة الزمان والمكان والسكان. ومن يحاربها فكأنه يحارب الطبيعة نفسها»<sup>(1)</sup>.

ذلك لأن «البدع» المذكورة إذ تظهر، فإما تدل على أن النص، أي نص، يبرز بمشابهة شيئاً ما على نحو ما يتجلى في أفهام الناس، الذين يقيمون علاقة معه، أي الذين ينخرطون في تجمعات بشرية مختلفة المصالح والإمكانات المعرفية. وهذا مادعا النشاطي لأن يرى مخرج إشكالية «الفرقة الناجية» خارج إطارها النظري النصي، أي في إطارها العملي وما ينجم عنه من نتائج لانتمس النص، بقدر ما تتعلق بـ «أعمال» يصعب الحكم عليها نهائياً<sup>(2)</sup>.

وهكذا، لعنا استطعنا أن نجيب، أولاً، عن السؤال الذي طرحناه حول

(1) - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته (مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون) - تقديم طيب نيزجي، دار نفاوي، بيروت 1988، ص 282.

(2) - بقور الشاطبي في الاعتصام بالمعطيات المقدمة سابقاً، ص 288، ضيقاً لهذه العلاقة بين النصي والعملي: «نذكر أن يقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر الفرق وذكر أن فيها فرقة ناجية - كن الأولى السؤال عن أعمال الفرقة الناجية، لا عن نفس الفرقة. لأن التعريف فيها من حيث هي لا فائدة فيه إلا من جهة أعمالها التي نجت بها».

العوامل التي كمننت، إفصاحاً أو إضماراً، وراء ظهور الخطاب القرآني بصيغة كلية إجمالية. إذ إن هذه الصيغة مارست دوراً استثنائياً خاصاً في النظر إلى النص القرآني بنية مفتوحة، تدعو «قراءها» إلى أن يجعلوا منها مظلة يستظلون بها جميعهم، ليصلوا إلى نتائج مختلفة ومتصارعة، في أحوال كثيرة. وقد رأينا في ذلك، كما اتضح من سياق القول، مصدر طوعية ملحوظة لتلك البنية ومظهراً من مظاهر الاستمرارية، بحيث كان المتأولون لهذا التوجه من الفقهاء والحكام - ونحن رأينا في ذلك نفسه نمطاً من أنماط قراءة النص القرآني - يسهمون في رعيعة ثقة جموع من المؤمنين في إمكانية خلق توازن بينهم وبين معتقداتهم.

وما ينبغي أن يضاف إلى ذلك هو أن «الكلية الإجمالية» لا تمثل واحدة من سمات النص القرآني فحسب؛ بل هي ربما قدمت - في شخصها - مَدْخِلاً إلى سماته الأخرى كلها، بحيث نواجهها فيها، على نحو أو آخر. ولعلنا نواجه - في سياق البحث - سمات أخرى من النص المعني تمتلك ما يقرَّب من تلك الخصوصية. وبذلك، كان ذا شأن خطير وحاسم أن يُنظر إلى السمات القرآنية الحديثة على أنها سياقات متكاملة ومتضامنة ومتفاعلة فيما بينها.



## الفصل الثاني

### النص القرآني ذو بنية إشكالية

#### 1.

يبدو، بعد أن دققنا في «كلية» النص القرآني (والحديثي) وفي «إجماليته»، أن الطريق أصبحت معقدة لارتداد مدخل آخر إليه، من شأنه أن يتيح الإحاطة بمزيد من سماته وخصائصه، التي - بدورها - قد تسهم في تدقيق أعمق لعملية تناوله ضمن الأفق المنهجي المتضمن في هذا البحث. ويمكننا ملاحظة أن سمة الكلية والإجمالية تلك للنص المعنى تقودنا، على صعيد تخصيصها وتشخيصها بنويماً ووظيفياً، إلى ذلك المدخل الآخر بحسباً بسمة أخرى للنص إياه دخلت التاريخ النظري الإسلامي تحت مصطلح قرآني ذي وقع مثير وخصوصية خلافية كبرى لدى من تناوله، على نحو من الأنحاء؛ نعتي بذلك مصطلح «المحكم والمنشأ».

والحق، إننا، هنا، نواجه تصعيداً نوعياً مُلفتاً باتجاه تعقد النص القرآني (والحديثي)، وتعقد العلاقة فيما بينه وبين الواقع، ممثلاً بالوضعية الاجتماعية المشخصة في مرحلة من مراحل التاريخ النظري، المذكور تواتراً ولعلنا، بسبب ذلك، خصوصاً، نضبط تلك السمة بمصطلح أكثر تعبيراً عنها على الصعيد النصي الدلالي، وهو إشكالية النص القرآني - الحديثي. من موقع ذلك وفي ضوءه، سوف نلاحظ أن الحقل الذي تحرك فيه هذا النص على أيدي «قرآله»، كان يتعاضد

اتساعاً عمقاً وسطحاً، ويزداد تنوعاً في أنماط الخلافات والصراعات والمباحكات، التي ثمرت خطوط تمايز بين الأطراف المعنيين. أما خطوط التمايز هذه فقد قادت إلى تبلور فرق ومدارس واتجاهات متعددة، دخلت التاريخ الفكري العربي الإسلامي، مكونةً - بذلك - أوجه ملحوظة من الثقافة العالمية.

أخذت تبرر سمة الإشكالية المعنية في الحياة الدينية العامة، وتكتسب خصوصية متميزة، وتصبح شأناً من شؤون دائرة متعاطمة الاتساع من فئات المجتمع وطبقاته ذات الانتماءات المتباينة إتنياً وسوسيوثقافياً وسياسياً إلخ..، مع بروز المواقف الفقهية والكلامية وماكمن وراءها وأحاط بها واخترقها من تحولات شديدة التنوع، أخذت تطرأ على بنية المجتمع العربي الإسلامي الجديد. ونكبتها (أي الإشكالية إياها) كانت قد شرعت في الإعلان عن نفسها، إرهابياً، مع المراحل الأولى لظهور القرآن في حياة النبي نفسه، وخصوصاً بعد تحقق الانتصار العسكري والسياسي على المكين. ومن ثم وحسب ما تستند إليه هذه الأطروحة من معطيات تاريخية - لسنا الآن بصدددها - يغدو الأمر على غير ما يراه جمع غفير من مؤرخي الفكر الإسلامي الباكر من أن الفترة المحمدية الباكرة كانت عابئة، من حيث الأساس، من توجه عقلي نقدي، على نحو ما، للتأخر في الإسلام نفسه، ومن أن هذا التوجه برز في مرحلة متأخرة (1).

فلقد ظهرت إرهاباً مثل ذلك التوجه ضمن أوساط «الصحابة الأوائل»، منذ أن جرى الحديث عن «محكم ومتشابه» و «ناسخ ومنسوخ» وغيرهما في آيات القرآنية. وتعاطمت وتائر هذا الحديث مع تحول القرآن إلى موضوع حور

---

(1) - يكتب محمد يوسف موسى، على سبيل المثال، ما يشبه إلى حد ما هذا الرأي: «إن المسلمين... ما كان لهم في هذه الفترة الأولى من حياتهم حاجة ماسة للتعمق في فهم القرآن من الناحية الفلسفية... وهكذا مصى زمن برسول عليه السلام والمسلمون على رأي واحد وعقيدة واحدة، هي ماجاء في كتاب الله». (عذري، لقرآن والفلسفة - المعطيات سابقاً، ص 33 - 34). ورغم ما يأتي الكاتب عليه، هنا، نراه يقع في تناقض معه، حين يتعرض لوقائع من الفترة التي عايش فيها النبي، فحول إلى عكس ذلك، (انظر: ص 34 - 35 من المرجع السابق نفسه ومعطياته المذكورة).

من قبل الأبطال والخصوم ومن بينهم؛ مسهماً - على هذه الطريق - في بلورة الحركة العقلية النقدية، التي امتدت في أنحاء شاسعة من المجتمع العربي الإسلامي العتيد.

ولعلنا نرى في مسألة «المحكم والمتشابه» تعبيراً مكثفاً عن عملية مخاض بصّي ظلت - على كل حال - غير مستكملة. وكانت، هي نفسها وبدورها، قد عكست، على نحو معقد غاية التعقيد، وضعية اجتماعية اقتصادية وسياسية بقيت، حتى حينه، أي حتى المرحلة المحمدية، تتحرك في سياق انتقالي. فخصوصية هذا الأخير مثلت الحقل العمومي، أو على الأقل واحداً من حقول الكرى، التي تحرك فيها الموقف القرآني. إن المجتمع العربي الإسلامي الجديد كان في طور لم تحسم فيه، بعد، اتجاهات وآفاق البنى والمهمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، الآخذة ترواً في الإعلان عن نفسها. وسلاحظ أن هذا الحسم سيحدث - في اتجاهاته الكرى - لاحقاً، ومخصوصاً في مرحلة مابعد عثمان وعلي. ولما كان القرآن قد أتى منجماً، أي متوافقاً - بصيغ دينية خاصة - مع الاحتياجات المتنامية للجمهور الذي خاطبه، ولأنماط العلاقات الاقتصادية والسوسيوثقافية والسياسية التي أحاطت به، وكذلك لأنماط ومستويات الاعتقاد التي طبعت حياته العامة، فإن مسألة «المحكم والمتشابه» قد تجد تفسيراً لها أو بعض تفسير في تلك الوضعية المحاضية القلقة والمفتوحة أمام كثير مما لم يفصح عن نفسه، بعد، من الاحتمالات والخيارات والتساؤلات. وربما فادن ذلك إلى اكتشاف صلة معينة بينه وبين السمة القرآنية الأولى، بقي أننا عيها فيما سبق؛ ويعني بذلك أن صيغة الكلية والإجمالية للنص القرآني شين أحد تشخصاتها الكرى في تلك الوضعية المحاضية القلقة والمفتوحة، التي لم تكن - بعد - مهيأة أو قابلة للتخصيص المشكلي. فهيمنة السؤال الإجمالي العمومي، قادت إلى الجواب الإجمالي العمومي المفتوح.

إن الخطاب الديني التوحيدي عمومياً، والإصلاحي من ضمنه، يسمح - بما تطوي عليه بنيته مسن تحليلات الوحدة والكثرة - بأن يُخترق باتجاهين اثنين

رئيسين. أما الأول منهما فيتجه نحو العمومية، في حين ينزع آخرهما نحو الخصوصية. فمن جهة العمومية، يبرز ذلك الخطاب متوجهاً إلى الجميع من البشر (كما هو الحال لدى الإسلام)، أو إلى نخط من البشر يُنظر إليهم بمثابة احتزالاً لمقولة البشر عامة (كما هو الحال لدى اليهودية التوراتية والمسيحية البوسية)؛ مما يعني استوجاب الإنطلاق من مبادئ كلية إجمالية. وهنا تتعالى الوحدة لإلهية عبر تأنسها الكلي. ومن جهة الخصوصية، يجد ذلك الخطاب نفسه مدعوً لتوجه إلى نسق بشري محدد يحقق له (أي للخطاب) فاعليته، ويضبط، من ثم، حقل عملية التوصيل والتواصل معه. وعلى هذا، فإذا لم يمس الخطاب لديني وضعية البشر، بمعنى ما وبصيغة ما بما في ذلك الصيغة الوهمية ذات الثقل فيه، فإنه يذوي، ويفقد احتمالات استمراره. ولما كانت وضعية البشر في مكة والمدينة والطائف وغيرها من المدن والمناطق، التي اندرجت في حقل النشاط الإسلامي الأول، في حالة كالتى حددنا فوق (مخاضية قلقة مفتوحة أمام كثير من الاحتمالات والاختيارات)، فقد كان على الخطاب القرآني أن يجد حقل عممية التوصيل بينه وبينها منوطاً بالاستجابة لها. وبما أن هذا الخطاب، لقرآني قد سطوى على نزوعي العمومية والخصوصية (والواحد والكثير)، فقد ظهر ذلك من حيث هو اندغام للخصوصي بالعمومي، دون أن يكون اندغاماً للعمومي بالخصوصي، على نحو لا تأويل فيه. وهذا مادعا النبي إلى أن

«يَبَيِّنَ الْمُحْمَلُ» منه، على حدّ تعبير ابن خلدون (1).

وإذا أضفنا إلى ذلك ما يعلنه ابن خلدون من «أن القرآن نزل بلغة العرب وعسى ساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه» (2)، فإن لسؤال التالي يغدو ذا أهمية: إذا كان الأمر على هذا النحو في المراحل الباكرة للإسلام

(1) - ابن خلدون: المقدمة - مطبعة مصطفى محمد، مراجعة لجنة من العلماء، مصر، دون تاريخ إصدار، ص 438.

(2) - المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.



(مع الأخذ بعين الاعتبار الفروق اللغوية غير الحاسمة بين المجموعات القبلية العربية التي يُلح عليها باحثون من أمثال أحمد أمين بصورة مضخمة<sup>(1)</sup>)، فلماذا برزت مسألة «المحكم والمتشابه»، على الصعيد المذكور وبالشكل الذي وردت فيه؟ لقد أحد جمع من الفقهاء، في مراحل عديدة من التاريخ العربي الإسلامي، يثرون هذه المسألة ليس لأن في نص القرآني ما يدخل حقاً في هذين الحقلين، المحكم والمتشابه، محسوب. فلقد كان هنالك سبب آخر ربما كان أكثر أهمية من ذلك. أما المعنى بذلك فيتمثل في أن النص المذكور أعلن ذلك صراحة، وأقر به على نحو حفر الجميع - بتوجهات وتطلعات إيديولوجية وأدوات معرفية مختلفة - للإبقاء على الأبواب والنوافذ مشرعة أمام حركة متنامية من التمحيص والتقييس والتدقيق والجرح والتعديل للنص القرآني، وذلك بهدف تبين ماهو محكم فيه وماهو متشابه.

ولعل «علم التفسير والتأويل» يبرز - هنا - بصفة كونه أهم ظاهرة فكرية منهجية، أتت استجابة لتلك الحركة وتكريساً فكرياً لها. وفي هذا وذاك، ظلت الموضوعات الاجتماعية المشخصة المتعاقبة والمتداخلة في التاريخ العربي الإسلامي تمثل حكماً أول في استمرارية هذا «الفهم» أو ذاك للمسألة، سواء كان ذلك بالاعتبار «السلي - الطالح» أم بالآخر «الإيجابي - الصالح»<sup>(2)</sup>.

(1) - انظر: أحمد أمين - فجر الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 195 - 196.  
(2) - يكتب أحمد أمين أن الصحابة كانوا «على العموم - أقدر الناس على فهم القرآن لأنه نزل بلغتهم، ولأنهم شاهدوا الظروف التي نزل فيها القرآن». وعلى الصفحة ذاتها، يتابع المؤلف متحفظاً - وكنا في موضع سابق قد أشرنا إلى ذلك - «ومع هذا فقد اختلفوا في الفهم على حسب اختلاف في أدوات الفهم». (أحمد أمين: المرجع السابق ص 197). وهو يرجع «الاختلاف في أدوات الفهم» إلى أنهم كانوا يعرفون العربية على تفاوت فيما بينهم أولاً، وإلى أن منهم من كان يلزم التي وأن منهم من لم يكن كذلك ثانياً، وإلى اختلافهم في معرفة حدود العرب ثالثاً، وأخيراً إلى الاختلاف في معرفة ما كان لليهود والنصارى عليه في جزيرة العرب رقت بحسب القرآن. (انظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 197 - 199).  
إن أحمد أمين إذ يأتي على تلك الخلفيات الكلمية وراء «فهم القرآن» من قبل الصحابة، يضع يده على ماكن وراء هذه المعطيات نفسها جميعاً؛ نعتي بذلك الموضوعات الاجتماعية للشخصية، مما تنطوت عليه من توزع اجتماعي فكري وطني وقبلي، ومن تهكل سياسي إيديولوجي وسيكولوجي، ومن تبيين سموي ثقافي. ففي كنفها هاش أولئك، وأنتجت من في كنفها احتمالات صوغ «أدوات تفهيمهم»، إضافة إلى اتجاهاتهم الإيديولوجية الصريحة والضمنية.

وبلاحظ أن مسألة المحكم والمتشابه هذه سوف تمر بتصعيد سياسي إيديولوجي كبير وخطير مع موت النبي، وبروز قضية الحكم (الخلافة) - نذكر هنا باجتماع السقيفة مثلاً وما أعقبه من أحداث عاصفة كان كل من وجهوها أو وقفوا وراءها قد امتلكوا مسوغاتهم القرآنية الشرعية<sup>(1)</sup> - ؛ مما سيسهم في تسهيل ضبط تلك المسألة وتفكيدها من قبل الباحثين والمؤرخين والنقاد - دون غمغمة أو لبس مقصود أو عفوي - تثابتهما موقفاً سياسياً إيديولوجياً صريحاً لدى الفرقاء المتخاصمين وانتصارعين.



وقد ظهر الأمر المعني بصورة مكثفة، خصوصاً، على صعيد الفرق والتجمعات والأحزاب الدينية والدينية النقابية والسياسية المتزايدة، التي أرغمت على التقية والعمل السري. فهذه عملت على إيجاد قاعدة إيديولوجية استراتيجية لعمليها السياسي والتنظيمي، في الحقل الديني كما في حقول أخرى. ذلك لأن وجودها خارج السلطة السياسية وبصورة محظورة، ولّد لديها الحاجة إلى مثل تلك القاعدة، لحماية عملها السياسي المذكور وتسويغه إيديولوجياً أمام أنصارها وأنصار الفرق والمدارس والاتجاهات الأخرى؛ فكانت «الشيعية الجعفرية» - بأئمتها وبأنصارها - مثلاً بارزاً على ذلك. أما هؤلاء فهم إذ أقروا بوجود تلك الإشكالية بين الحكم والمتشابه، فإنهم وضعوها على نحو يجعل منهم «أصحاب الحقيقة». فما يُعد «متشابهاً» من النص القرآني، اعتبر كذلك، أي متشابهاً، لغيرهم، وتحديد لغير أئمتهم. ومن ثم، فهم يملكون القدرة على فك «اشتباه» ذلك المتشابه، لأنهم يملكون أسرار «تأويله»؛ ناهيك عن أنهم يخولون بامتلاك حقيقة «المحكم» من

(1) - يشير طه حسين إلى إشكالية النص القرآني والحديثي، في معرض حديثه على «نظام الحكم السياسي»؛ «إن القرآن لم يظم أمور السياسة تنظيمًا بجمال أو مفصلاً، وإنما... رسم لهم حدوداً عامة... وإن النبي نفسه لم يرسم بوضوح نظاماً معيّنًا للحكم والسياسة ولم يستخلف على المسلمين أحداً». (طه حسين، الفقه السكري (1) عثمان - المعطيات المقلّمة سابقاً، ص 24).

«باطنه». وهذا بدوره، قنّاد إلى جعلهم يرون أنهم يمتلكون الجدارة واللّوذة لقيام بتأويل «الحروف المقطّعة» الشهيرة، الواردة في أوائل السور القرآنية<sup>(1)</sup>.

نعم، لقد أشار النص القرآني نفسه - على نحو مباشر وبصيغة مفصّح عنها - إلى أن متنه يقوم على التشابه والمحكم، في آء ومن ثم، فهو مارس، هنا، نشاطاً دهنياً مكنماً تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركب «وعي الوعي». فهو قد وعى، بوضوح ومن موقع معجميته الدينية الخاصة، البنية الإشكالية التي يقوم عليها بناؤه لعقيدتي. وبعبارة الخاص:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات»<sup>(2)</sup>.

ههنا، بالضبط، تكمن الإشكالية المتحددة، أي التي تتجّج نفسها وتعيد إنتاج نفسها عبر المتون التي تنطوي عليها، وكذلك عبر من تصدى لها نقداً أو مساءلة أو استحابة إلخ... فهي إشكالية (معنى معصلة) النص القرآني، الذي أعلن، هو نفسه، أنه قم - أساساً - على المحكم والمتشابه، دون أن يحدد ذلك عيياً. فهو، بتركه ذلك مفتوحاً احتمالياً، جعل من نفسه عرضة لعملية بنيوية من الاعتراق والفساد وتجاوز لاسبين إلى إيقافها أو استنفادها، على نحو من الأنحاء، إلا إذا توقف التعامل معه من داخله. بل إنه (أي القرآن) يصرح، في موضع آخر، بأنه كتاب متشابه، من حيث الأساس:

«الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم»<sup>(3)</sup>.

فإذا كان النص القرآني قد أعلن، هكذا في شخصه وبلغته، عن تلك

(1) - نغفر: علي عبد الواحد وافي - بين الشيعة وأهل السنة، القاهرة 1984، ص 16

(2) - القرآن - سورة آل عمران / 7

(3) - القرآن - سورة الزمر / 23.

الإشكالية المحددة والمتوحدة. فإنه ترك الحلول والإجابات عليها كامنة في الممارسات المشخصة للفرقاء المتضامنين أو المتخاصمين أو المتصارعين، وفي النمط (أو التشريع) لها دينياً فقهاً أو كلامياً أو فلسفياً أو سياسياً إلخ.. هؤلاء هم الذين جعلوا منها موضوع فعل ديني عقيدي وتشريعي وفقهي مصرده، وكذلك كلامي أو فلسفي أو سياسي أو أخلاقي أو اقتصادي إلخ. فالنصر دسه قابل لذلك، تشخيص، لأنه يجسد شرط تحققه، أي إمكانية استنطاق بيته بكلية الإجمالية. بصيغ محتملة، قد لا تحصى دلاليًا. وهذا ما يضعنا، ثانية، وجهاً بوجه أمام مقولة علي بن أبي طالب، التي كنا أوردناها في سياق سابق: «القرآن إنما هو حصص مسطور بين دفتين، لا يسطق، إنما يتكلم به الرجال» وقد اكتسبت الإشكالية المعنية مزيداً من الشحنات الأخلاقية التقويمية والتوتر الديني العاصفي لدى حلّ الفرقاء، الدين واجهوها أو أرغموا عليّ مراجعتها، وذلك عبر الصيغة التقويمية الحادة التي وردت فيها:

«فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» (١).

فعلى هذا وانطلاقاً من أن الفرقاء المذكورين، جميعاً، يعلنون انتماءهم للإسلام عموماً، ويؤكدون على «صدق إيمانهم» الديني، فإنهم، أيضاً، جميعاً، يعلنون أنهم ليسوا من تلك الفئة التي حددها النص على سبيل الإدانة (الذين في قلوبهم زيغ). ومن ثم، فقد كان من طبائع الأمور، في مثل هذه الحال، أن تختلط المواقف وتضطرب الاتجاهات، فتبدو وكأنها تماثلت على الصعيد المجرد. إذ هل يوسع واحد من هؤلاء أن يشكك في انتماء من تبقى من الفرقاء، الذين يشتهرون بانتماءهم للنصر لقرآني؟ ذلك لأن هذا الأخير يتيح لهم جميعاً، في هذه الحال، أن يتحدثوا بسمة، وينطقوا من موقعه.

(١) - القرآن - سورة آل عمران/ ٧.

فهو - في صيغته الإشكالية المعنية هنا - يقول كل شيء، دون أن يقول شيئاً معينه، على نحو تفصيلي قطعي<sup>(١)</sup>، وهذا - بدوره وبالعلاقة مع كنيته وإجماليته - أسهم في أن يجعل منه (من النص) مظلة لأولئك جميعاً، يستظلون بظلها وينعمون؛ ما يحين - بذلك - مواقفهم ومواقفهم وتأويلاتهم واجتهاداتهم وتفسيراتهم سمة الشرعية والجدارة، مما قاد إلى النظر للمعارك والحصومات والصراعات بين مفرق المتعبدين على أنها أحوال نشأت بين شروعات متعددة منهشة من بنية نصية واحدة، أي من ناظم مشترك واحد. ولكن مع ذلك، كانت المسألة من استعقيد، بحيث إن البعض من أولئك طعن في إيمان البعض الآخر. بل وصل إلى تكفيره وإدانته، رغم إعلان هذا الأخير إيمانه للإسلام وللنص القرآني تحديداً. ومن هنا، يبرز التساؤل حول الظروف «الأخرى» المحتملة، التي كمنت وراء مثل هذا الموقف؛ نعي بذلك تلك الظروف، التي لا تدخل في حقل إعلان الانتماء للنص القرآني.

وقد يكون وارداً أن نتبين الإجماع عن تلك المسألة أو طرفاً منها، غالباً، في وضعيتين اجتماعيتين نموذجيتين يواجهها في التاريخ العربي الإسلامي. الأولى منهما كانت تبرز مع هيمنة تامة أو جزئية للإستبداد السياسي والإيديولوجي الديني، أو مع اتساع النزعات الطهورية الدينية الطوبائية والإرتداد إلى الحياة الدنيوية الداخلية وتعاضل الفساد الاجتماعي والاقتصادي والإداري والديني؛ في حين أن ثانيتهما كانت تظهر في ظروف من الحرية السياسية والإيديولوجية الدينية، بقدر أو بآخر. ففي الحالة الأولى، يتحول الخطاب الديني (القرآني الحديثي) إلى موقف كلياني (توتاليتاري)، يُنكر الإقرار بشرعية أخرى سوى

(١) - مسمى مجموعة من آيات الأحكام لاتعدى المئات من مجموع ستة آلاف آية يستعمل عليها المرادف، وكما لاحظ في موضع سابق وبحسب أحمد أمين، فإن «بعض مائة الفهاء آيات أحكام من تلك المائتي آية لا يظهر أنها كذلك». نصيف إلى هذا أن ما يتبقى من الآيات القرآنية في دائرة «آيات الأحكام» هو نفسه خضع وما يزال يخضع لكثير أو قليل من التفسيرات والاجتهادات، وذلك من موقع «تغير الأحكام بغير مكان» أولاً، وتفاوت الأفهام البشرية ثانياً.

شرعيته المتمثلة في قراءة واحدة وحيدة للنص الديني، هي قراءته؛ ناهيك عن رفض الصارم لكل مامن شأنه أن يدخل في خطاب آخر، كالعلماني والإلحادي والمادي والوثني وغيره. أما في الحالة الأخرى، فكان ذلك احطاب دا بعد لعنا نرى فيه مروغاً مستثيراً تعددياً، يُقر - على نحو أو آخر - بشرعيات متعددة، ومن ثم بقراءات متعددة للنص المذكور؛ كما يتسامح، بدرجة أو بأخرى، مع تلك الخطابات الخارجة، بالأساس، عن دائرة الخطاب الإسلامي عموماً. ولم يكن ممثلو تينك الوضعيتين ليعجزون عن تغطيتهما من موقع النص لقرآني، أو الحديثي، أو كليهما معاً. في هذا الإطار الأول كان يشدد على مثل الآية التالية:

«أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض» (1)؛

وعلى أمثال الأحاديث التالية:

«لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك» (2)؛ «إن الدين بدأ غريباً وسيرجع غريباً فصوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من سنني» (3)؛ «إن بني إسرائيل تفرقوا على إحدى وسبعين فرقة وإن هذه الأمة تزيد عليها فرقة كلها في النار إلا لسود الأعظم» (4)، أما في الإطار الثاني من الموقف، فكان يجري التشديد على أمثال آيتين القرآنيتين التاليتين: «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويعض ما دون ذلك لمن يشاء» (5)؛ «قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن

(1) - القرآن - سورة البقرة / 85.

(2) - أبو مرح عبد الرحمن بن رجب الحنبلي: كتاب كشف الخربة في وصف حال أهل العربية (صمص). مجموع يحوي على رسائل لمحمد عبد الوهاب، ولا بن فدامة المقدسي، ولا بن عثمة، طبع مطبعة لمار بمصر سنة 1340 هـ، ص 314.

(3) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص 311.

(4) - الاعتصام - المعطيات القديمة سابقاً، ص 55.

(5) - الشاطبي: القرآن: سورة النساء / 48.

الله يعفو الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم» (1) ؛ وعلى مثل الحديث التالي، الذي أتى في سياق حوار مع أبي ذر الغفاري:

«بشّر أمتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وإن سرق وإن زنى» (2).

بـ «اختلاط الأوراق» على الصعيد النصي المجرد، الكلّي الإجمالي، كان يجد حدوده ونهاياته مع تشخيص النص بصيغة ما ، اجتماعية أو اقتصادية أو فقهية سياسية أو زوجية الخ... ولذلك ، ظلت المسألة النصية المجردة تجد حكامها في عمق الوضعيات الاجتماعية المشخصة. ومن ثم ، فقد أخذت حقيقة كبيرة تبرر للبيان، محدثة تحولاً عميقاً في الموقف من النص القرآني الحديثي ومن طرائق البحث فيه وتفسيره وتأويله؛ تلك هي أن النص يمكن أن يقرأ على أنحاء متعددة، منها ما قد يستجيب لاحتياجات التحول (أو التقدم) التاريخي ، ومنها ما هو غير ذلك، ومنها ما ينطوي على ميول واتجاهات إنتقائية أو إرجائية أو رافضية الخ... وهذا ما تُضح عبر ولادات متعددة لقراءات مختلفة لذلك النص.

ويلاحظ أن سمة الإشكالية ، التي نلحف في البحث فيها هنا ، بمثابتها أحد محصور التقاطع الكبرى في النص القرآني الحديثي ، تجسدت في المستويين المتضامين كليهما ، النظري المجرد ، والتطبيقي المشخص . فإذا كان يمثلو المدارس والمذاهب وانفرد الأحزاب الإسلامية قد انطلقوا مما يصل إلى حدود اتفاق تعريفي نظري حول الإشكالية المذكورة المتبلورة قرآنياً بمسألة المحكم والمتشابه كما لاحظنا ، فإنهم انحزوا هذا الاتفاق نفسه والتفوا عليه من موقعين اثنين ، واحد تصيقي مشخص وآخر تعريفي نظري. أما الاختراق الأول منهما فقد تم عبر الدلالات الوظيفية المختلفة التي ولدت من النص واستنطبت منه، أو نيطت به على يد قارئه

(1) - القرآن: سورة الزمر / 53.

(2) - صمن - محمد عبد الله دراز - المختار - المعطيات للقائمة سابقاً، ص 157.

أو مُحاوَره أو مناوَره ، وذلك في ضوء الإحتياجات الموضوعية والذاتية المنطلقة  
عموماً ومن حيث الأساس ، من الوضعية الإجتماعية المشخصة المحيطة بهد الأَحرير  
والناظمة لنشاطه الأيديولوجي والمعرفي الفعلي والمُحتَمَل . أما الاختراق الثاني فقد تم  
في ضوء إعادة النظر في التعريف النظري المجرد ذاته لسمة الإشكالية المذكورة ،  
إشكالية المحكم والمتشابه .

كان ذلك يحدث على نحو يُراد له أن يحقق توافقاً أولياً ضرورياً ما  
بين المذاهب والفرق والمدراس والأحزاب المختلفة ، وبين النص المعني المُتَّجه  
إليه والمُحتَمَل به والمعلن عنه دريئة للجميع . وبذلك ، قد يغدو القول صحيحاً  
بأن عممية قحام النص تبرز بمثابتها موقفاً شمولياً متصلاً بالمشخص التصبيقي ،  
كما بالمجرد النظري ، كليهما . فإذا كان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة قد  
دار - على هذا الصعيد - حول مَنْ يُمثل المحكم ( ويعتبر هنا نصاً ) (1) ، فإن  
الأمر يكتسب تعريفاً مختلفاً لدى مجموعة من المفسرين والفقهاء والمُختَلِفين،  
وغيرهم .

فإذا كان «المحكم» من الآيات القرآنية - وفق التعريف العمومي المقدم  
لمسألة - هو ما لا يُحتَمَل إلا معنى واحداً، فإن «متشابهها» هو ما يُحتَمَل أكثر من  
معنى . ومن ثم؛ فالتعبير القرآني «آيات محكمات» (2) ، بحسب أبي البقاء، «معناه  
أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال... و(حاكمات) أي: منقاد لأحكامها،  
أو متقنات لتحكيم نظمها وبلوغ بلاغتها الغاية القصوى؛ أو ممنوعات من  
التحريف، أو موضحات لوضوح معاني الآيات كلها، ولا يشترط الوضوح لكل  
واحد وإلا كان المحكم غير محكم بالنسبة إلى الأعجمي» (3)

(1) - انظر : نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني ( الطبعة الأولى ) المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 89

(2) - القرآن - سورة آل عمران / 7.

(3) - أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات - القسم الثاني، قابله على نسخة خطية وأعدده للطبع

ورضعه فيارسة عثمان درويش ومحمد المصري، دمشق 1975. ص 219 - 220



أما ما وصفه القرآن من الآيات بأنها «أخر متشابهات»<sup>(1)</sup>، فلا بد - والحال كذلك ووفق سياق أبي البقاء السابق - أن تعني تلك الآيات: «التي لم تحكم عبارتها، بحيث لم تحفظ من الاحتمال. ذلك لأنها غير مقنعة لعدم تحكيم نظمها وعدم بلوغ بلاغتها الغاية القصوى». وإذا كان الأمر على هذا النحو، سذي لاختمل انتباساً لعوياً نظمياً وبلاغياً، فكيف يمكن الإقرار بأن أمثال اليتين التابيتين تنطويان - منفردتين - على أكثر من معنى: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «وماتشاورون إلا أن يشاء الله»؟ إن فخر الدين الرازي يكتب حول ذلك ما يقدم توكيداً على أن «الإحكام اللغوي والنظمي والبلاغي» لآيات قرآنية معينة، لم يقف أبداً عائقاً في وجه عملية احتراقها باتجاهات مفهومية مختلفة قد تصل حد المناقض المفصح عنه. فنحن نقرأ لديه مايلي:

«إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة، فلا بد من تأويلها حسب تلك. فالمعتزلي يقول، مثلاً، قوله تعالى: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم، وقوله: (وماتشاورون إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك»<sup>(2)</sup>.

من عملية الخرق، التي تستهدف إحكام تينك اليتين اللغوي والنظمي والبلاغي، لاسيما إلى التشكيك فيها، بحيث يظهر مسوغاً ما أعلنه نواً من أن الاتفاق على التعريف النظري لإشكالية المحكم والمتشابه هو نفسه غير محكم<sup>(3)</sup>. وفي هذه الحول من ضرورة الإقرار النظري بإشكالية هذا التعريف وكذلك بإشكالية الموضوعات المدرجة في حقله، قد يقال، إن للمسألة وجهاً آخر ينبغي أخذه بعين الاعتبار

(1) - القرآن - سورة آل عمران / 7.

(2) - فخر الدين الرازي: تفسير، الجزء الثاني، ص 395 - 396.

(3) - هذا الموقف تنبئه، مثلاً، عند ابن عباس في تعريفه لـ «المحكم والمتشابه». انظر في ذلك: الطبري - الجزء السادس من جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة 1971، ص 175.

الأولي، وهو الوجه «التاريخي» من النص القرآني. وإنه من الطريف، حقاً، وذو دلالة هامة بالنسبة إلى «مرونة» التعامل مع ذلك الأخير، أن يجري الحديث عن «تاريخية» له. والمقصود بذلك أن التعارض أو التناقض بين الآيتين السابقتي الذكر - على سبيل المثال - لدى الرازي لا يمكن رفعه، بحسب ذلك، إلا من موقع الانطلاق من التمييز بين المرحلة المكية والأخرى المدنية للنشاط الحمدي النبوي. إذ، لابد، والحال كذلك، أن يُنطلق - أيضاً - من مسألة «الناسخ والمنسوخ»، بحيث يمكن أن يتضح أن الواحدة من تينك الآيتين تتحدر من مرحلة هي غير تلك التي تتحدر منها الأخرى. والمقصود بذلك هو أن استبدال واحدة بأخرى أتى لضرورة تغير وقع الحال وانطلاقاً من أن «الثانية هي الأحسن من الأولى»، بالاعتبار الديني والأخلاقي. وهنا يجري الاستشهاد بالآية التالية الشهيرة، على هذا الصعيد:

«مانسخ من آية أو نسيهات بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير» (1).

لا شك أنه، وفقاً لهذا المنطلق التاريخي، يمكن ترتيب السور والآيات وتنسيقها على نحو يتواءم مع التصنيف إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية. وقد قامت محاولات كثيرة - وبعضها جاد وهام - باتجاه اكتشاف الخط الزماني التاريخي (الكرونولوجي) في النص لقرآني. وضمن هذا التصور العام، الممكن والصحيح في أساسه، يمكن القول مع Grimme بأن النشاط النبوي الحمدي حدث فيه تحول نوعي في نطاق عملية الانتقال من مكة إلى المدينة:

«فمن حرية الإرادة في الدور المكي انتهى بعد الهجرة إلى جبرية مطبقة أكثر ماكثر» (2).

ومن هنا، نلاحظ أن أولى الآيتين، اللتين أوردتهما فخر الدين الرازي، تتحدر من

(1) - القرآن - سورة البقرة/ 106.

(2) - ضمن: هـ . ماسية - الإسلام، للمعطيات المذكورة سابقاً، ص 311.

المرحلة المكية وضمن سورة الكهف؛ نعي بذلك الآية التي تؤكد على «الحرية الإنسانية»:  
«فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»<sup>(1)</sup>.

أما الآية الأخرى - وهي تلك التي تؤكد، حصراً، على إرادة الله المطلقة ومن ثم على الحرية الإنسانية - فتتبع إلى المرحلة المدنية، التي تُقدّم بمثابة «مرحلة البضح والكمال والاستكفاء الذاتي» في النشاط النبوي المحمدي، حيث إنه لا يجوز، بعدئذ، الحديث عن «تضارب» أو «تناقض» بينهما. ذلك لأن «التفصيص في النصوص المقدسة مرفوض»<sup>(2)</sup> وفق هذا التصور. ونص الآية الثانية هو التالي:  
«وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً»<sup>(3)</sup>.

## 2.

وبكن المسألة ستبدو، على نحو آخر أكثر تعقيداً من ذلك التبسيط، حين نلاحظ أن تطور شخصية محمد لم يأخذ منحى خطياً وذا بعد واحد، بحيث إنه لا يصح النظر إلى المرحلتين المذكورتين على أنهما حقتان تاريخيتان متعاقبتان تماماً، وعسى أن الواحدة منهما مستقلة عن الأخرى، وتحتها تماماً، أي بنوياً. ههنا، تعود إشكالية النص القرآني لتزاح في دائرة «المحكم والمتشابه» و«الناسخ والمنسوخ». إذ كيف سيكون الموقف، حين تبين أنه في المرحلة الواحدة توجد آيات متناقضة متعارضة تناقضاً وتعارضاً لا يمكن التشكيك فيهما من قبل من يمتلك حداً ضرورياً

(1) - القرآن - سورة الكهف / 29.

(2) - انظر ديت في: خليل عبد الكريم - خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة، تاريخية وسنن (ضمن: قضايا فكرية - الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر 1993، القاهرة، ص 446). ويرى الكاتب إسلامي المذكور أن التمييز بين النصوص القرآنية يمكن النظر إليه على أنه تمييز بين مرحلتين، الأولى على «الليونة والسماحة ومراعاة الآخرين»، في حين تبرز المرحلة الثانية بصيغة «القوة والاستقواء والاستكفاء الذاتي». (ص 448 من المرجع السابق بمعطياته المذكورة). وإذا اعتمدنا أن المرحلتين المذكورتين هما مكية ومدينة، فإنه يتضح معهما أن التصور ينطلق من أن الأولى منهما تتحدث بكونها مرحلة التمكين الاستراتيجي ومن أن الثانية تتطور بكونها مرحلة المبادئ الاستراتيجية الناجمة

(3) - القرآن - سورة المهر / 30.

من الفهم اللغوي العربي؟ بل، كيف سيكون الموقف حين نواجهه، في السورة  
لواحدة بل في الآيتين المتتاليتين، نصّين متناقضين؟ لنقرأ ما يلي، عبر ذكر المصدر  
الجغرافي التاريخي للآية ومرجعيتها الأيديولوجية (العقيدية):

فتة أولى - «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يُصله  
يجعل صدره ضيقاً حرجاً»؛ هذه آية 25 من سورة الأنعام المكية، تنفي إمكانية  
الحسم الانساني الحرج؛ «قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه  
ومن ضلّ فانما يضلّ عليها وما أنا عليكم بوكيل»؛ هذه آية 108 من سورة يونس  
عليه السلام المكية، تقر بحرية الانسان في الاختيار.

فتة ثنية - «قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولينا وعلى الله فليتوكل  
المؤمنون»؛ هذه آية 51 من سورة التوبة المدنية، تؤكد على جبرية مطلقة؛  
«ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك»؛

هذه آية 79 من سورة النساء المدنية، تحمّل الانسان تبعات حريته  
ومسؤوليته.

فتة ثالثة - آ - «إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً»؛ هذه آية 29  
من سورة الدهر المدنية، تعلن عن أن للانسان مشيئة في حريته؛ «وما تشاؤون الا  
أن يشاء الله ان الله كان عليماً حكيماً»؛ هذه آية 30 من سورة الدهر المدنية، تنح  
على أن مشيئة الانسان مشروطة بالضرورة بمشيئة الله؛

ب - «وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا  
هذه من عندك قل كل من عند الله»؛ هذه آية 78 من سورة النساء المدنية، تفصح  
عن أن الكل يرتد الى الله؛

«ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك»؛ هذه آية  
79 من سورة النساء المدنية، تفصح عن أن الحسنة تترد إلى الله وان السيئة تترد  
إلى الانسان.

إضافة إلى ذلك، نواجه آيات تتناقض فيها اللغة والاهداف: من عذب ووعب وحسم بالشقاء في «جهنم»، إلى دعوة لرفض القسوط من رحمة الله:

«ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين» - سورة السجدة المكية، آية 13؛

«قل يا عبادي الذين اسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله»، سورة الزمر المكية، آية 53.

قد تكون وراء هذه الظاهرة أسباب عديدة، كما أتينا على ما رأيناه أساسياً منها في الجزء السابق من هذا «المشروع»، أي في كتابنا الموسوم بـ «مقدمت أوبية في لاسلام احمدي الباكر - نشأة وتأسيساً»، ومنها السبب المتمثل بعملية «جمع القرآن» وما أثارته لدى البعض من شكوك في أن «كل شيء» جمع (1). بيد أن الموقف الذي تبلور من القرآن (وكذلك من الحديث) على أيدي معظم الأجيال المعاصرة محمد (إلى حد أولي) واللاحقة بصورة خاصة من الفقهاء والمحدثين والمختلطين والقراء وكثير من المؤرخين العاديين، تمثل في النظر إليه كنص أو ككلام ناجز، يجري تناوله من حيث هو، في بيته المملأة من نبيه، دونما تساؤل يخرجه عن ذلك. ولما كان الأمر قد حدث على هذا النحو، فقد حدثت اختراقات النص أعني، التي نتحدث عنها في هذا البحث. وقد نشأ حل آخر، أو لنقل موقف آخر، تمثل في العودة إلى «أسباب نزول الآيات»، بحيث جرى ذلك إلى نتائج مذهبة: لتأكيد على واقعية هذه الآيات وتاريخيتها.

وبإلا حص أن ذلك الموقف الأخير بدا وكأنه أدى إلى إرالة سمة «الإشكالية» عن آيات، التي تدحل في الإجمالية العمومية، والتأويل، والسسخ والمسخ، والظاهر والباطن، وغيرها. إذ حين أخضعت الآية للفحص في ضوء «أسباب

(1) - سنناول ذلك بنحو قريب من التفصيل في فصل لاحق من هذا البحث، وهو بعنوان: المتن القرآني في مواجهات تحديات الاختراق.

النزول»، برزت من حيث هي حالة جزئية تعبر عن وضع جزئي متمثل بالحدث المطابق (الماسبة). وقد استثنت من ذلك - دون فائدة ملحوظة على صعيد البحث التاريخي التوثيقي - الآيات المتصلة بالأسس العقيدية؛ مما قاد إلى اتميز بين «العقائد» و«الشرائع». ومن ثم، فالتشديد على «الجزئي الحدتي» كخلفية نص - الآية، أنهى نمطاً من الإختراق الذي أتينا على بعض صيغه، ليدخلنا في نمط آخر من الإختراق. وكان من شأن ذلك أن أوجد طرفاً مقابلاً لـ «إجمالية وكلية» النص، هو «محدودية وجزئية». وحيث يكون الأمر كذلك، فإن مسألة كبرى تُثار في وجه اباحث أو المؤمن السائل؛ تلك هي: وما مصير مسألة «الإعجاز» في هذه الحال؟ هل سيغدو الحديث وارداً عن «شطر معجز» و«شطر غير معجز» في النص المعني، الأول الذي يدخل في حقل العقائد الإجمالية الكلية (الثابتة)، والثاني الذي يندرج في إطار الشريعة (المتغيرة)؟ ههنا، يعود الموقف إلى توتره واحتمالاته المتعددة تعدد صيغ التفسير والتأويل والاجتهاد.

و لأن، إذا كانت القضية على هذا النحو المعقد والشائك، فكيف يتسنى لساحث، أو لنقل للفقهاء أن يحافظ على تماسكه المنهجي (أو العقلي)، ويقر - في الآن نفسه - ما يعلنه «النقلون» من ضرورة الإنصاف للنص كما هو في بنيتها اللفظية المباشرة، أو السطحية بالتعبير اللغوي الألسني، دون مساءلته بروح نقدية، بحد أو لا؟ (1). ولعل البعض من ذوي العقول النقدية المستتيرة في أوساط الفقهاء، ذهبت عن اباحثين، يتطلعون إلى حل ذلك الوجه الإشكالي في النص القرآني من موقع آخر يمثل طرحه، من حيث هو، موقفاً جريئاً ومتقدماً؛ يعني بذلك النظر إلى النص القرآني من موقع ما تقدمه مجموعة من المعطيات حول بنيته اللفظية ريادة أو

(1) - في معرض الإشارة إلى «الحكم والتشابه»، نواجه مثل هذا الموقف النقلي، الذي يرفض المسألة النقدية بحيل نصي ويدونها بمشابهة «نزوات العقل وتحكم الهوى»، لدى محمد عبد الله دراز في (المختار - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 275): «من حاز إلى البحث في الخلود والكيفيات والعلل والتفاصيل فإنه كلما بعد عن المحكمات وعاض في المشابهات يضطرب الأمر أمامه ويعقد، وقد يؤدي به إلى تحكيم نزوات العقل في صريح النقل، بل إلى تحكيم الهوى في العقل».

قصصاً أو كليهما معاً، أو - على الأقل - من موقع التساؤل حول ذلك. ههنا، يغير واردة أن يبرز سؤال من النمط التالي: إذا أخذنا بما نقله إلينا بعض المحدثين والعقهاء، مثل البخاري ومسلم والترمذي، من أن حجم نص القرآن الحقيقي ليس هو هذا الذي نجده في «مصحف عثمان»، أفليس من المحتمل، حينئذ، أن نرجع أسباب ذلك الوجه الإشكالي إلى هذا الأمر؟ فالكثير من السور والآيات ريدت أو أنقصت أو أبعدت، بحيث لم يعد صحيحاً، بالاعتبار الوثيقي التاريخي، أن يقال بأنه لم يصر على النص المعنى أي تغيير، وبأننا نملك - الآن - هذا النص في حجمه الأساسي تماماً<sup>(1)</sup>.

فمما لا شك فيه أنه - في الحال التي نحن بصدددها - تبرز افتراضات كثيرة من شأنها أو من شأن بعضها الإعلان عن ان غياب حجم النص الحقيقي الكامل لا بد أن يكون قد ترك أثراً فيه من طراز تلك النتائج، التي تواجهنا الآن: غياب الاتساق التاريخي والبسوي المنطقي في ترتيب سور وآياته وموضوعاته. وفي هذه الحال كما في الأحوال الأخرى، التي أتينا عليها، نظل المشككة إياها قائمة؛ تلك هي: إن النص القرآني ذو بنية إشكالية تنجسد في صيغ متعددة، منها أنه مخترق من موقع «المحكم والمتشابه» و«الناسخ والمنسوخ». ولم يكن من شأن القوى الاجتماعية والثقافية أو التعارضات السياسية والإيديولوجية الدينية أن تتعاضى عن تلك الإشكالية، لأنها وجدت فيها - ضمن ما وجدتته - ما يستجيب لاحتياجاتها «الشرعية» في الصراع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي السلطوي والإيديولوجي.

وبالاحظ أن طرح المسألة بوجهيها المتضامين، المحكم والمتشابه من صرف ومناسخ والمنسوخ من طرف آخر، أحدث وقعاً هائلاً في أوساط الباحثين

(1) - عُدَّ إلى الفصل الثالث من الباب الأول، وهو بعنوان «النص الإسلامي الأول والفكر الإسلامي»؛ إضافة إلى أن الحديث عن هذا الاختراق النصي الوثيقي للنص القرآني سيور لاحقاً، وفي سياق آخر.

الإسلاميين، كما على صعيد البحث في الإسلاميات بعامة. وقد انطلق الموقف من محاولة الإجابة عما تثيره المسألة المذكورة من أسئلة تنحصر نحو «العمق» المتمثل - هنا - بـ «تاريخية النص». فإذا كان هنالك - بإقرار من النص ذاته ومن ثم من الفكر الإسلامي - مشكلية محددة الملامح هي تلك المسألة، أفلا يفضي ذلك إلى طرح فكرة «إنه لحافظون»، كما هي شائعة في مفهومها المباشر، على بساطة البحث؟ وعلى هذا، يغدو السؤال المركب التالي ضرورياً: إذا كان «النسخ» قد حدث، فعلاً، بما فيه من تبديل لآيات وإلغاء لأخرى، فكيف يمكن القول بـ «نص ثابت وأزلي» يعيش فوق الأحداث والوقائع وله وجوده الأزلي في «اللوح المحفوظ»؟ ثم، إذا كان هنالك إقرار بـ «النسخ»، فما الذي بقى في «المصحف العثماني المكتوب»، المحكم أم المتشابه؟ خصوصاً إذا عرفنا أن هنالك «ما نسخ حكمه وبقي تلاوة» أولاً، و«ما نسخ تلاوة وبقي حكماً» ثانياً، و«ما نسخ تلاوة وحكم معاً» ثالثاً.

فإذا كانت كل تلك الصيغ الثلاث من «النسخ والنسوخ» تشير - ضمن صراحة - إلى التشكيك بـ «أزلية» النص القرآني بل ورفضها، فإن الصيغة الأخيرة منها - خصوصاً - تفضي إلى وضع مصداقية القول بأن «المصحف العثماني» يشتمل على كل ما أملاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن كتابه قرآنًا، موضع الشك والارتياب<sup>(2)</sup>. وفي الحسنيين المذكورين كليهما، نواجه «التاريخية» خطأً ناظرًا - على نحو صارم - للنص القرآني، يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصاً تاريخياً يخضع لما تخضع إليه نصوص أخرى من عملية تجادل مطردة مع الواقع المشخص، إذا أريد لها أن تثبت فاعليتها وجدارتها لمواكبة الفعل البشري التاريخي.

(1) طر سيب القمني الأسطورة والتراث، المعطيات المقدمة - أيضاً - ص 259.

(2) نصر مع المفارقة: نصر حامد أبو زيد - مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، القاهرة (1990)، ص 131، 148، 152. وقد أمدنا ههنا من مناقشة سيد القمني في (المرجع السابق) معطياته المذكورة - ص 251 - 260 (بعض أفكار أبو زيد، على هذا الصعيد).



من هنا، إذاً، لم يكن فخر الدين الرازي بعيداً عن التفحص البنيوي الدقيق للنص القرآني في إشكاليته، حين أظهر أن واحداً من أوجه الخلاف والتمايز بين «أهل السنة» و«أهل الاعتزال» ظهر وتصور عبر موقف كل من هذين العريقين من النصوص القرآنية المتعارضة والمتناقضة لفظاً ومفهوماً<sup>(1)</sup>، بحيث إن الواحد منهما أخذ لم يأخذ الآخر وظل كلاهما - رغم ذلك بل بفضل ذلك - يمتلك من الشرعية «الدينية» ما يجعل منه ندأً حقيقياً للآخرين.

وإذا عدنا إلى الشاهد الرازي، وجدناه يحيل ذلك إلى مسألة العلاقة الدلالية القائمة بين الآيتين المعنيتين. ووفق هذا، فإن إحكام نص قرآني مالا يُستبطن منه ذاته (من النص) ومن النظر إليه من حيث هو بنية لغوية نظامية وبلاغية معلقة، وإنما من دلالاته التي يفصح عنها بالقياس إلى نص قرآني آخر؛ مما يجعل من التأويل الدلالي أداة منهجية نافذة، على صعيد دراسة نص أو مواجهته لأغراض سياسية أو اقتصادية، الخ... وهذا ما جعل المعتزلة، مثلاً، يوجهون «تأويل الآيات لتشابهة»<sup>(2)</sup>، على نحو يتوافق مع واقع الحال المطلوب، أي مع ضرورة إعادة بناء نص «الإشكالي» بصيغ تجعل منه موقفاً نظرياً يستجيب لاحتياجات الوضعية الاجتماعية المشخصة المطلوبة، ويمنحها من الشرعية ما يظهرها ندأً مثيلاتها، لأخرى. بيد أن تلك العلاقة الدلالية ما بين نصين أو آيتين تخضع، هي ذاتها، جدلية نص والواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة)، تلك الجدلية التي تفصح عن نفسها - كما فصلنا من قبل - في صيغتي المعرفي والايديولوجي أو المعرفي-ايديولوجي والايديولوجي معرفياً. وهذا ما يجعلنا نصل إلى نتيجة ذات آفاق منهجية وإعادة خاصة، على صعيد الموقف من النص القرآني (واخديشي جزئياً)؛ تلك هي، إن هذا الأخير مثل - بالنسبة إلى المتعاملين معه سواء أكانوا يعونه هكذا أم كانوا يعونه

(1) - على صعيد مشكلة حرية الإرادة الإنسانية، مثلاً، يرى غولديزهر أنه «ما من قضية شلها عولجت بمثل هذا «شاقص» في القرآن، (انظر: هـ، مائتيه - الإسلام المعطيات المذكورة سابقاً، ص 210).

(2) - الشهرستاني: الملل والنحل - الجزء الأول، المعطيات المذكورة سابقاً، ص 45.

بصيغة لقيض - نية مفتوحة بكل الجهات والاحتمالات. وبذلك، استطاع الجميع - بما كمن وراءهم من خلفيات سوسيوثقافية واقتصادية وسياسية وأخلاقية ونراكمت سيكولوجية دينية الخ... - أن يطوعوها (هذه البنية) لاحتياجاتهم المعلنة أو الخفية.

إن الاختراق المعلن أو المضمّر (بمعنى المساءلة النقدية) للنص القرآني، الإشكالي، من قبل الجميع المعلنين انتماءهم العام له، منحهم حقاً شرعياً في أن يكونوا أطرافاً في الحوار أو الصراع، الذي استمر في مراحل متعددة من التاريخ العربي الاسلامي (وهو راهناً قائم على نحو ملتهب). أما تهمة «زيغ القسوب المتبعة لما تشابه من انقرآن ابتغاء الفتنة»، فقد تحولت إلى كرة تفاذفها الجميع باتجاه الجميع؛ والسلطة وحدها هي التي كانت، إجمالاً وعموماً وكذلك في أغلب الأحيان، قادرة على حسم الموقف عملياً، وبقدر أو بآخر على نحو تستشرف فيه مصالحها. وقد قاد الأمر غالباً - ضمن ما قاد إليه - إلى تكفير هذا الطرف أو ذاك أو إلى إبادته، حيث كان الموقف يسمح بذلك. إن إشكالية النص القرآني القائمة على الحكم والمتشابه تحولت، والحال كذلك، إلى إشكالية العلاقة بين لقوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأحياناً كذلك الإثنية في المجتمع<sup>(1)</sup>.

ولعننا نقول، إن تلك الإشكالية النصية النظرية كانت تبرز للعيان - في حالات نموذجية متعددة - بقدر ما كانت تستجيب لعملية التموضع الوظيفي بصيغة الإشكالية الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الإثنية الخ..... القائمة بين أطراف المجتمع، على نحو مرن، أي بقدر ما كان هؤلاء قادرين على تطويرها لاحتياجات هذه الإشكالية. إذاً لنقل، إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي الاسلامي، بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية

---

(1) - بحير الدكرة إلى الصراع؛ للذي دارت رحاه على امتداد قرون بين دعاة المساواة ثم أوائل الشعوبيين من شعوب غير العربية التي انضوت في إطار الدولة العربية الوسيطة من طرف، وبين الارستقراطية الاموية من طرف آخر، وذلك من موقع أن الفريقين كليهما ينتميان إلى الاسلام.

وسياسية وثقافية الخ...، هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشطّبه وتوزعه بنيوياً ووظيفياً في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعددة. وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص مُعاداً بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدّد تلك الاتجاهات وحواملها المحسّدة بالوضعيات المذكورة إياها.

في مثل هذه الحال، التي تمثل المائة من الموقف أو الصفر فيه، كانت أمثال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التالية تمارس دور البار في الهشيم أو الريح في «عبر 'طلع». فمنها - وهو كثير - ما حمز على الاعتقاد بأن الجميع، دون استثناء، ستعمرهم رحمة الله، مهما كانت مراقبهم وانتماءاتهم وصراعاتهم، إذا ما ظفوا بحافظين على وحدة الإيمان بالله وحدها (الشهادة الأولى):

«إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» (1).

ومن ثم، «بشّر امتك أنه من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وإن سرق وإن زنى» (2).

ذلك لأن «أمة من هذا الطراز التوحيدى»، لا يمكن أن تجمع - مهما عانت من مظهر الاختلاف والاضطراب - على ضلال:

«لا تجتمع أمتي على ضلالة» (3).

وهذا ما يعي أن الكل يُقضي إلى موقف واحد لا ثاني له؛ ذلك هو الذي يتمثل في القاعدة الفقهية الحمديدية المستنبطة التالية:

«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم واجتهد فأخطأ فله أجر» (4).

---

(1) - القرآن: سورة النساء/48.

(2) - حديث نبوي سبق الاستشهاد به.

(3) - حديث نبوي ضمن: الشهرستاني - الملل والنحل، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 199.

(4) - أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين - تعليق رضوان محمد رضوان، بيروت 1973، ص 650.

بل لعننا نرى في القرآن تأكيداً على أن «الله» هو «الأعلم» بمن يضل ومن يستقيم، وعلى أنه - من ثم - يأمر نبيه بأن يجادل محاوريه «بالتي هن أحسن»، مسهاً ياه قتلاً بأن «ربك هو أعلم بمن ضل». فأن يكون «رب النبي» هو ما هو عليه، إنما يعني أن ذلك ينصي إلى المصادرة على الحقيقة حيال النبي ومن حوله وهما بدوره. يعلق «الحكم» على الضال والمستقيم كليهما إلى «يوم الحساب»، مفسحاً لطريق رحبة أمام احتمالات «التوبة»، عبر حوار «مع الذات - ذات المؤمن» وبين «علام الغيوب».

وانبي إذ يستجيب لذلك «المطلب الرباني»، فإنه يجد نفسه ملتزماً باحترام آراء الآخرين، حتى لو كانوا على خلاف معه. ذلك لأن ماتخفيه الضمائر، لا تخزقه إلا «القدرة الإلهية». وهذا يضع بدا على لحظة من لحظات إضعاف التبديع أو إدانته عموماً لصالح التأكيد على التعددية لـ «أنهام» الناس لنص ديني واحد، هو نص القرآني. وقد عبر محمد من هذا الموقع بصيغة سمحة مرنة وذات طابع إنساني مترواح ومستنير، حيث رفض رغبة خالد بن الوليد في ضرب عنق أحد مخالفه (أي لنبي) في الرأي:

«إني لم أومر أن أنقب قلوب الناس ولا أشق بطونهم»<sup>(1)</sup>.

وجدير بالنبصر أنه، في الوقت نفسه ومن طرف آخر، برز من الآيات القرآنية ولأحاديث النبوية ماعنى الشعور لدى فريق واسع من المجتهدين والفقهاء المشرعين ولكلاميين والسياسيين ذوي التوجهات والانتماءات المختلفة أو المتصارعة بأن «فرقة واحدة» أو «فريقاً واحداً» هو الناجي وحده «يوم القيامة»، وبأن الإيمان لا يقنصر على الإقرار بالتوحيد دون غيره من مسائل الشريعة والفروض الدينية، وإن صغرت. وقد أثارت ذلك الشعور وأهبطه وعملت على تبلوره صيغة «الوحد والوعيد»؛ فكانت نوازع الخوف والوجل الخفي والصريح من «النفس الأمارة»،

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثالث، للعطيات المقسمة سابقاً، ص 62.

بما ترتكبه من خطايا وذنوب؛ كما برزت اتجاهات طهورية تجد أقصى ماتبحث عنه  
متمثلاً في المداخل إلى «الصراط المستقيم»، وفي كيفية العبور إلى «الفانية» قبل  
«الحالدة». لنقرأ - مثلاً - الآيات التالية، لتبين فيها بعض ذلك:

«لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين. إلا الذين  
آموا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون...» (1). «كلا إن الإنسان ليطغى. أن  
رآه استغنى» (2). «القارعة. القارعة. وما أدريك ما القارعة. يوم يكون الناس  
كالفراش المبثوث. وتكون الجبال كالعهن المنفوش. فأما من ثقلت موازينه. فهو في  
عيشة راضية. وأما من خفت موازينه. فأمه هاوية. وما أدريك ما هي. فار حامية» (3).  
«والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا  
بالحق وتواصوا بالصبر» (4).

إن أولئك الذين كانوا يتمسكون بهذه الآيات وبما يوازيها ويتممها من  
أحاديث محمدية (5)، ويحتكون - إلى ذلك - «ورعاً» بدرجة أو بأخرى، كان كل  
منهم يعلن أنه ينتمي إلى تلك «الفرقة الناجية» أو ذلك «الفريق الناجي»؛ فهو  
يتميز بمقتضيات الإيمان كلها - ولنلاحظ أنه قد مُيز بين هذا الأخير والإسلام -.  
وهذا ما أحال «الاختلاف» الناجم عن أعمال أولئك والقائم فيما بينهم إلى تعبير  
مأساوي مكثف عن أن واحداً من مائة هو الصحيح القويم؛ مما أوغل في تسعير  
وتأثير ذلك الاختلاف، الذي تحول - في حالات شتى - إلى صراعات مكشوفة بين  
أولئك، بحيث إن فرقاء السلطة المهيمنة كانت تعرف «من أين توكل الكف»، إن  
لم تكن هي نفسها طرفاً مباشراً فيها. وبلاحظ أن احتدام الموقف بينهم كان غالباً

(1) - القرآن: سورة التين / 4 - 6.

(2) - القرآن: سورة العلق / 6 - 7.

(3) - القرآن: سورة القارعة / 1 - 11.

(4) - القرآن: سورة العصر / 1 - 3.

(5) - انظر، مثلاً، الحديث الذي أورده عن الشاطبي في موضع سابق والمتعلق بـ «فرقة الأمة الإسلامية على إثنى  
وسبعين فرقة ويكون الفرقة الناجية واحدة منها».

مأيمضي إلى بروز نخب من الفقهاء تكتسب - شيئاً فشيئاً - طابعاً فتوياً، بالاعتبار السوي الاجتماعي وطابعاً ذا بعد وظيفي، بالمعنى الإيديولوجي الكهنوتي وقد كان لهذه النخب، في حالات معينة، استقلالية نسبية ولكن فاعلة حيال سلطة السياسية المهيمنة؛ مما حمل مجموعة من السلالات السلطوية على الحرص على طسب ودّها (بعد أن تكون أخفقت في إدماحها في بنيتها وظيفياً على الأقل) في صراعها مع الجمهور ومع خصومها السياسيين، وغيرهم.

وقد أسهم ذلك في توسيع رقعة الخلاف الديني الإيديولوجي وفي تنويعها على نحو مذهل، بحيث إن تلك الأطراف المعنية جميعاً انجحت إلى النص القرآني الحديثي بحمية لاهثة، باحثة فيه عما يؤدي إلى إكسابها الشرعية أمام أتباعها وحلفائها وأمام خصومها، وفاتحة الباب على مصراعيه أمام بعضها أو جلها لممارسة تكفير خصومها<sup>(1)</sup>.

أم النص الحديثي فقد اكتسب حماسة خاصة لدى أولئك بسبب من أن عملية جمعه بدأت متأخرة؛ مما أفسح الطريق واسعة أمام بروز «الحديث الموضوع» أولاً، وأمام تعاطم حجم النص الحديثي على نحو هائل ثانياً، وحيال تعقد وتركب إشكالية «المحكم والمتشابه»، التي تمحور الفرقاء المتصارعون حولها وحول غيرها، ناشأ.



أخيراً وضمن هذا الحقل المفعم بالتحويلات والاحتمالات والمفاجآت المعلنّة

---

(1) - كان ابن تيمية واحداً من أبرز من نحا نحو تكفير خصومه من الفرق الدينية. وقد عني هذا «الكفر» بصراح احصوه من الإسلام؛ مما يترتب عليه منع أكل ذبائحهم ورفض الزواج معهم. (انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 161/35 - 162). وقد تابع هذا الاتجاه التكفيري كتاب إسلاميون يجحدون أرضاً خصبة لكتاباتهم في حالة صعود الحركة العقلية والحركة السياسية الثقافية للمستنيرة والتنويرية. من هذه الكتابات مبدؤه عبد الله بن محمد القرني بعنوان «ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة - مؤسسة الرسالة بيروت، 1992».

والخفية، يبدو وارداً العودة إلى عبارة «أم الكتاب» القرآنية، في إطار الحديث عن «اللوح المحفوظ» و «المحكم من الآيات القرآنية». أما المقصود بذلك فهو تبين لدى الحديث المطروح أمام حل إشكالية المحكم والمتشابه. فإذا كان «المحكم» هو ما لا يخضع لـ «الاحتمال»، بتعبير أبي البقاء، وكان «الواقع البشري المشخص» هو ما يخضع لهذا الأخير (أي الاحتمال)، فإن حديثاً عن علاقة ما بين هذا موقع وذاك المحكم غير وارد إلا بصيغة السلب والنفي. أما الحديث الوارد بصيغة الإيجاب والاستجابة فهو عن علاقة بين «المتشابه» والواقع المذكور. وهكذا، يمكن أن نواجه الآيتين، اللتين تتحدثان عن «أم الكتاب» بالترادف مع «المحكم»، مواجهة ذات دلالة إيجابية على صعيد العلاقة المتطابقة، بقدر أوبأخر، بين النص القرآني والواقع. فأن «محو الله ما شاء ويثبت» دون أن يعبر ذلك من «أم الكتاب»، قد يعني أن «الثابت القرآني» متمثل بـ «أم الكتاب» وأن «المتغير القرآني» يتمشى مع «المتشابه»، الذي يتجه - بدوره - نحو «المتغير الواقعي» ويتحايل معه: «محو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب»؛ «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات».

وبهذا وضمن عملية ذهنية ذات سياق نصي قرآني، يمكن الوقوف وجهاً لوجه أمام مريد من احتمالات التحرك الطلق للنص القرآني (ومعه الحديثي) باتجاه الواقع، عاكداً معه صلات متجددة تجدد المعطيات والوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية إلخ.. ومن ثم، فإن حلاً لإشكالية العلاقة بين المحكم والمتشابه يفصح عن نفسه بصيغة فت ارتباط بينهما ينتهي بالأول (المحكم) إلى «السماء - اللوح المحفوظ ثبت في السابق والراهن واللاحق»، وبالتالي (المتشابه) إلى «الأرض، أرض البشر بعجرهم وعجرهم». وسوف تبرز هذه الإشكالية بصيغ أخرى يتعين على الباحث ملاحقتها وتفصيلها. ونحن سنواجه ذلك، ثانية، حيثما يلزم الحديث على «تاريخية» النص القرآني، وذلك في موضع لاحق من هذه المقاربات.





## الفصل الثالث

### النص القرآني ذو بنية تأويلية احتمالية متنا ونطقاً (مفهوماً ولفظاً)

#### 1.

إذ كما - فيما سبق - قد عملنا على إيضاح أن مسوغات التأويل، التي بحث عنها حديثاً أولئك الرجال من مجتهدين وفقهاء مشرّعين وكلاميين وسياسيين، وكذلك فلاسفة ومتصوفة، وانطلقوا في ضوئها إلى القضايا القرآنية (والحديثية) نصّياً وتديقاً واستنتاجاً، كوّنت واحداً من مداخلهم إلى هذه الأخيرة، فإننا - بذلك - أردنا القول بأن هؤلاء ما كانوا ليجدوا هذه المسوغات بالصيغ التي وجدوها فيها، لو ظلوا قابعين في ظاهر الإشكالية المنوه بها (أي في ظاهر متن النص القرآني الحديثي بمسائله العقيدية والتشريعية). فلعلنا نعلن أن حوافز أخرى أكبر من تلك كانوا قد وضعوا أيديهم عليها، مُجسّدة في لمط اللغة القرآنية وحديثية، استقريرية والتحريضية المباشرة، أي في منطوق النص القرآني والحديثي؛ وذلك بصيغة التأويل والدعوة إليه نصّاً. وحيث كان هذا ممكناً، فقد كان عليه أن يتم بعد أن يكون أولئك قد انخرطوا، بضرورة قرآنية، في تأويل النص الذي يتحدث عن التأويل بصيغة ملتبسة، أي على نحو يقتضي تأويلاً في كلتا حالتي هذه الصيغة الأساسيتين المحتملتين؛ نعني بذلك حالة الإقرار وحالة الرفض أو التحفظ.

إن صيغة التأويل تلك المتبسة - بحالتيها المذكورتين - تبرز، هنا، بمشابهة سمة  
ثالثة للنص القرآني والحديثي، أسهمت - بقوة ملحوظة وعبر حل الفرقاء - في  
إحالة إلى موضوع بحث تقدي، بقدر أو بآخر، ومن ثم في اختراقه بنيوياً ووظيفياً.  
فهو (أي النص المعني) لم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من  
داخلها ومن خارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة (كما فيها القراءة  
السلفية - الأصولية) فحسب؛ بل إنه هو نفسه، إضافة إلى ذلك (وهنا وجه  
الطرافة البالغة الأهمية)، يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له، ويحرض عليه،  
وإن كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالاحتمالية التعددية، على نحو ما أشرنا من  
قبل جزئياً.

والحق، إننا نواجه في ذلك واحدة من الألفية المتعددة والحاسمة، التي عملت  
على اقتحام النص والنفاذ إلى نواظمه الداخلية، بغية تخصيصه وتشخيصه وفقاً  
لمقتضيات واحتياجات الرضية أو الرضعية الاجتماعية المشخصة، المنطلق منها  
المؤولون. وقد أتينا - في بدايات هذا الكتاب - على رأي أحد باحثي الفقه في  
التأويل، وهو رأي يظهر إلى أي مدى مارس فيه هذا الأخير دوره في الفكر  
الاسلامي. ونعني بذلك القول بأن «التأويل هو الصخرة العاتية التي تكسرت عليها  
وحدة الفكر الاسلامي». ونضيف إلى ذلك قول الباحث نفسه بأنه، لأسباب محددة  
«كان كل من التأويل والتعليل من أهم أسباب اختلاف الفقهاء» (1).

---

(1) - محمد تقي الدري: الفقه الاسلامي المقارن مع المذاهب - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 54. وحديث بالتبعية، في  
هذا السياق، إلى أن حل الفقهاء وباحثي الفقه الاسلامي، بل الفكر الاسلامي هموماً، لم يكونوا ليغمضوا  
أعينهم عن أن «مشكلة ما» تقوم حيال تفهم النص القرآني. ذلك لأن القرآن نفسه يتحدث عن ذلك، وإن  
بلغة السلب، حصراً على صيغتي التامع والتأويل. وهم يفعلون ذلك حتى وإن رأى البعض  
منهم أن القراءة «الصحيحة» للنص المعني هي أن يؤخذ بـ «ظاهره». ولكن أن يقال بأن هذا النص لا يقتصر  
إلا القراءة الظاهرية لأنه مفهوم كله بظاهره، فإن ذلك يدخلنا في حيز «حاسة قاصرة منهجية» للقرآن، بالرغم  
من أن القراءة المذكورة تطوي على شرعية نصية ومشروعية اجتماعية. (انظر مثلاً على ذلك ما طرحه  
البعض في: ندوة التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً).

من أجل هذا، ينبغي أن نحدد المعنى الأول لـ «التأويل»، عموماً وكما طرح في السياق الإسلامي، بصورة خاصة. فلدى أبي البقاء، نقرأ التحديدات التالية، التي قد تسهم في القاء ضوء حول هذه المسألة. يكتب أبو البقاء ما يلي:

«التأويل في اللغة من (الأول) وهو الانصراف، والتضعيف للتعدية، و من الأيل وهو الصرف، والتضعيف للتكثير. وقيل: التأويل: بيان أحد محتملات لفظ، والتفسير: بيان مراد المتكلم. ولذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية» (1).

في هذا التمييز بين «الدراية» و«الرواية»، نبين ما هو الأكثر خصوصية بكل منهما. ولكننا نشير إلى ما لم يشر إليه أبو البقاء والذين عناهم في حديثه، وهو أن عنصر «الداتية» يمكن أن نتلمسه ليس في «الدراية - التأويل» فحسب، بل كذلك في «الرواية - التفسير»؛ مما يضعنا أمام صيغة طريفة من «التفسير التأويلي»، الذي يمثل بنية مركبة من إحدى لحظات ما أتينا على ذكره تحت حدة «القراءة الجدلية المركبة». فهو ينطوي على الإقرار بأنه حتى «التفسير» خاضع لاعتراقات تأويلية عبر الاختيارات الاستراتيجية التي يستخدمها المفسر، مثلاً من نمط المعجزة اللغوية والمنظومات الدلالية المشروطة بمحدود عصره.

وهذا من شأنه الإسهام في توسيع الحقل الدلالي لـ «التأويل»، ومن ثم في التحفظ حيال مطلب «الموضوعية القطعية» - المتحدرة من نزعة موضوعانية ميكانيكة - في التفسير، كما هو الحال في التأويل (2).

(1) - أبو البقاء: الكليات - للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 15-16

(2) - يكتب نصر حامد أبو زيد، مرزاً زيف التفريق الإسلامي القطعي بين التفسير والتأويل؛ إن التفرقة بين هذين الأخيرين «تعلي من شأن التفسير، وتخضع من قيمة التأويل على أسس من موضوعية الأول وذاتية الثاني لموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض امكانية أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التدريجي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر روله. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي يطلق عليها أصحابه؛ إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان. . ومثل هذا الاعتقاد يتناقض مع القول بضرورة اعتماد المفسر على

وحدير بالاهتمام أن النص القرآني ان الذي يطرح، هو نفسه، التأويل على محور إشكالي، يقتضي، هو بدوره، موقفاً تأويلياً، أي - بحسب أبي البقاء - بُعد يستوجب الدراية لاستنباط محتملات اللفظ. ولم يكن من شأن النص القرآني أن يعم، على هذا الصعيد، أكثر من إعلانه عن أنه قائم على المحكم والمتشابه، دونما ضبط وتحديد لهذا وذاك تلميحاً أو إفصاحاً. ولكنه، من طرف آخر، دعا إلى تبيين المتشابه في ضوء المحكم، وعلى أساس القواعد التي تحكمه ويحكم إليها.

ويبرز هذا الموقف، خصوصاً، حين ننظر إلى النص المذكور في ضوء «أحدِيث النبوي»، أو إلى هذا الأخير في ضوء ذلك. فالآيات القرآنية التالية تفصح عن نفسها باتجاه يؤكد على أن القرآن نص واضح مبين، لا يحتاج تأويلاً أو تفحصاً معقداً ومركباً، بقدر ما يقتضي من قارئه أن يتبين مُراد «المتكلم»، الذي هو - هنا - الله:

«نزل به الروح الأمين، على قلبك، لتكون من المنذرين بلسان عربي

مبين» (1)؛

«قرآناً عربياً غير ذي عوج» (2)؛ «وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» (3).

إن التأكيد على مصداقية «اللسان العربي المبين وغير ذي العوج» لقرآن، إضافة إلى المطالبة بأخذ «المتشابه» منه دون «تأويل»، مصادرتان تجعلان من هذا الأخير (أي التأويل) أمراً نافلاً بالنسبة إلى النص القرآني. بل إن المسألة تصل - في هذا السياق - إلى درجة دمج «زائغي القلوب» بـ «المؤولين». فكأنما نحن نقف،

---

لتنورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص... ولا يسمع الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم - خاصة ابن عباس الذي نظر إليه على أنه ترجمان «قرآن» - لا يتجاوز إطار التأويل». (نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل - دار التنوير ودار الوحدة، بيروت 1983، ص 11-12).

(1) - القرآن - سورة الشعراء / 193.

(2) - نقرء - سورة الزمر / 28.

(3) - القرآن - سورة آل عمران / 7.

هنا، أمام الحكم القرآني التالي: المحكم منه واضح بذاته، لا يحتمل أكثر من معنى، ومن ثم، فلا حاجة لتأويله أصلاً؛ والمتشابه منه ملتبس، يحتمل أكثر من معنى، مما يدعو إلى تأويله؛ ولما كان المؤول، هنا، هو ذلك الذي في «قله ريغ» بسبب من أنه يتبع ما «تشابه» من القرآن، فإنه يغدو ضرورياً - بالنسبة لمن يرفض الانحراف باتجاه ذوي القلوب الزائغة - أن يأخذ المتشابه من حيث هو وكما هو (على عواشه)، دون محاولة لطرح تساؤل أو آخر عليه (لنتذكر حديث أنس بن مالك بخصوص آية «الإستواء»). وهو إذ يفعل ذلك، فإنه يفعله تماماً كما يفعل الشيء نفسه إزاء «المحكم القرآني»: بقراءة تامة واقتناع كلي. وعلى هذا، فـ «المؤمن» - وهو أكثر من «المسلم» كما ذكرنا آنفاً - هو من يلزم «الحق»، دون التواء وتعمّل وإعمال نظر فيما قد يكون خفياً على صعيد «الباطن». وقد عبر ابن عباس عن هذه المعادنة الشائكة والقائمة على طرفين غير متكافئين في «الصحة الاعتقادية»، حيث أعلن - في معرض حديثه عن الخوارج - أنهم «يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه»<sup>(1)</sup>؛ هذا إذا صح أن «المحكم» معروف وواضح بذاته.

إن ذلك الموقف في فهم النص القرآني، مستطاعه أن يجد تسويماً في سوروث نبوي والراشدي، كما هو الحال بالنسبة إلى النص المذكور نفسه. فكما يخبرنا لمقبري، لا نستطيع أن نقرر، ولا بسد من الأسانيد، أن أحداً من صحابة النبي سأل عن شيء يتصل بالذات الإلهية، وبصفاتها الواردة في القرآن؛ لقد سكتوا جميعاً عن ذلك، مُقرّين، ضمناً، بالإيمان بالقدوس، «خيرهُ وشرهُ من الله تعالى»<sup>(2)</sup>.

فقد - «روى عن (أبي بكر) أنه قال: أي أرض تقلني، وأي سماء تظيني، إذا

(1) - جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري - للعضيات المقدمة سابقاً، ص 198 من الجزء السادس.

(2) - المقرئ: مخطوط - مصر 1326 هـ، جزء 4، ص 181.

قلت في كتاب الله برأبي» (1).

ونخيرنا الشاطي أنه

«يخرج الآجري عن السائب بن يزيد قال: أتى عمر بن الخطاب فقالوا: إن  
لقينا رجلاً سأل عن تأويل القرآن، فقال: اللهم أمكني منه...» (2).

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتصل بصحابة النبي، فالأمر يقدو أكثر وصوحاً  
لدى النبي نفسه (3)؛ ذلك لأن أولئك كانوا، على الصعيد الذهني العقيدي الأولي،  
«ممن يتبع وليس ممن يبتدع»، أي من أولئك الذين يعتقدون أنهم، إن «أحسروا»،  
فإن إحسابهم هذا هو بسبب كونهم متبعين، وأنهم إن «زاغوا»، فإن زيغهم هذا  
بسبب كونهم مبتدعين (4). بل إننا نعثر على آراء محمدية يفهم منها أنه يقص  
برفض لنظر في القرآن، حتى لو أدى ذلك إلى رأي صائب: «من قال في قرآن  
برأيه فأصاب فقد أخطأ» (5).

إن فصل المقال في ذلك الموقف يبرر، كما يتضح ويفصح عن نفسه، في نظر

---

(1) - القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: المعني في أبواب التوحيد والعدل - الجزء السادس عشر (ص 36) بقرآن - قوام نصه أمين الخولي، بإشراف طه حسين، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر 1960، ص 361.

(2) - الشاطي، الاختصاص - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 80.

(3) - يعنون ابن سعد الحادثة التالية: «عن عمرو بن شعيب عن أبي العاص أنهما قالاً: جلسنا مجلساً في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم - جئنا فإذا أجلس عند حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم يتراجعون في القرآن، فلما رأينهم غرتناهم، ورسول الله خلف أخجر يسمع كلامهم. فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم معطياً يعرف العصب في وجهه، حتى وقف عليهم...» (ابن سعد: الطبقات - الجزء 4 - القسم 2، ص 141). وفي رباع الصالحين من كلام سيد المرسلين، لأبي بكر بن محمد بن شرف البوري - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 86، يخبرنا أبو هريرة عن النبي أنه قال: «دعوني ما ترككم: إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سلاهم واختلافهم على أنفسهم».

(4) - في: (المحتج)، لأبي بكر محمد بن الحسن بن يزيد الأزدي المصري - دار الفكر، دمشق 1979، ص 36، ينقل لنا المؤلف القول التالي لأبي بكر الخليفة الأول، تلك القول التي تمحور فيها الدلالات باتجاه «مدرسة لإتباع»، هذه: «إنما أنا متبع، ولست بمبتدع. فإن أحسنت فأعينوني، وإن رعبت فسدّدوني».

(5) - ضمن: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي - مليس إبليس، بيروت، دار الوحي العربي، نون تاريخ نشر، ص 22.

إلى النص القرآني والحديثي على أنه تجسيد لعقيدة تغيب عنها النقائص والاختلافات، بل والمشكلات، لصالح نسق عقيدي واحد لا مسيل إلى استنساخه. وهذا ما نجده مكثفاً لدى فقهاء وشراح معاصرين كثر يردون عن ذلك النص أي احتمال للنفاذ فيه، ليحولوا - من طرف آخر - ما قد ينشأ لدى جمع من الفقهاء والباحثين من اعتقاد بوجود مثل تلك النقائص والاختلافات والمشكلات، في النص المذكور، إلى ذواتهم هم أنفسهم<sup>(1)</sup>.

بيد أن التزام «الحق القرآني»، بعيداً عن ضرورة فهمه ومعرفة، يظهر مثقالاً بالأعباء بالنسبة إلى «العلماء». وإلا، فكيف يتسنى هؤلاء أن يحققوا المطلب الإلهي القرآني المتمثل في التالي:

«إنما يخشى الله من عباده العلماء»<sup>(2)</sup>.

إذ، «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»<sup>(3)</sup>.

كيف يتسنى لهم ذلك، إن لم يكن عن طريق امتلاك الكيفية الإدراكية إلى ذلك؟ كان يبدو لرهط من الفقهاء والمحدثين والمؤمنين أنه من واجب «العلماء»، على الأقل - وهو هنا واجب كفاية لا واجب عين - ألا يثنيهم عائق أو محذور عن التمعن في مقاصد «كتاب الله» الذي هو «كتاب الحق». ذلك لأن هذا الواجب لا يمكن استنباطه من ضرورة التعرف على «عظمة الخالق وكتابته» تعرفاً دقيقاً والوصول به إلى «اليقين الذاتي» فحسب، بل كذلك من أن هذا الكتاب نفسه يبيع بلوغ هذا الواجب ويسمح به ويحض عليه، حتى لو كان ذلك

---

(1) - يكتب أحد شراح الحديث النبوي المعاصرين، مقررًا أن المسألة المركزية، هنا، هي «مسألة عقيدة لا يمكن أن تسع تقييداً، ولا بد أن يتمسك المرء في قرار نفسه خريجاً من التناقض بين معلوماته بوجه من الجمع والتزجيج». (عبد الله دراز: المختار - شرح أربعين حديثاً في أصول الدين، للمعطيات المذكورة سابقاً، ص 164).

(2) - القرآن - سورة فاطر / 28.

(3) - القرآن - سورة الزمر / 9.

مخوفاً بالمصاعب والمزالق والوفونات. فالحسن البصري أحال الواجب المذكور إلى المسوغات الشرعية الإلهية الأولى، التي كمنست وراء «نزول كتاب الله»:

«ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم ما أراد بها»<sup>(1)</sup>.

أما سبب ذلك، أو على الأقل، السبب الرئيس لذلك فهو أن «القرآن كتاب موجه للإنسانية كلها (للحمر والسود). ومن الضروري لهذا تأويله لإرضاء صفة الإنسان العقلية»<sup>(2)</sup>.

ومن هنا، كان لابد من إعادة قراءة القرآن على نحو «باحتفظ» فيه بالثقة في أنه «رحمة للعالمين»، أي للبشر المختلفي التوجهات والمصالح والأفهام، على الأقل من موقع أنه - في وجه من أوجهه - يقدم نفسه إلى «الناس كافة». وهذا من شأنه أن يتجنب وجود موقف نبوي ما متطابق معه. وقد قرئ الحديث هكذا، ضمن ذلك المصلب. ومن ثم، فكما نجد نصوصاً حديثة تنطلق من وجهة النظر الأخرى (السابقة)، فإننا نجد أن نجد نصوصاً حديثة أخرى تلج على وجهة نظر تقوم على التبصر والتعقل والانفتاح في «قراءة القرآن»، وفي تلقي «الأثر»: إن «النعنة»، وحدها، ليس من شأنها إلا أن تتج أشخاصاً إمعات، يقتاتون مما يقدمه الآخرون إليهم. وهكذا، فقد أضحي منطقياً وضرورياً أن يميز النبي المحرّب بين «علماء» و«السفهاء»: «إن العلماء همتهم الرعاية، وإن السفهاء همتهم الرواية»<sup>(3)</sup>.

\* \* \*

(1) - انظر ذلك في: ابن تيمية - موافقة، الجزء الأول، ص 139.

(2) - محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 39.

(3) - المواقفات للشاطبي - الجزء الأول، ص 64.



نعم، إن «التوغل في الحقائق» يمثل عملية شائكة وشائقة ومتعددة المستويات والاحتمالات، خصوصاً حينما يكون النص ذاته في موضع المؤكد الملحف على أنه ذو بنية إشكالية مجازية، وكذلك في موضع الداعي إلى امتلاك «نيتة الداخلية حقيقية» من «مداخلها الشرعية». ها هنا، يغدو المطلب ضرورياً بالتمييز الحدي بين بنية مباشرة وأخرى عميقة - خفية، وبين دلالة مباشرة مجازية وأخرى عميقة خفية.

وكما حاولنا أن نوضح في موضع سابق، فقد رأينا أن النص القرآني يقوم - في تركيبه اللغوي - على أوجه متعددة من المجاز تمارس دوراً هائلاً في استحداث ما يبدو فيه بنية التباسية نصية دائرية ومستقيمة ومربعة ومستطيلة ومكعبة وحلزونية، وكل ما يمكن أن يُتخيل من الأشكال والفضاءات. وهذا يتضمن اقتراناً بلاشكائية المجازية المعنية جسدت حجر الزاوية أو واحداً من أحجار الزاوية الحاسمة في البنية النصية القرآنية.

وكان ابن قتيبة، في حينه، قد ضبط أوجه المجاز، فرآها مشخصة في مثل التالية: «لاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار وإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والنقص بلفظ الخصوص لمعنى العموم ولفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثيرة» (1).

من هنا، كان دور «العلماء» في صلب الموقف. فهم، وحدهم، المخولون بشرف «التوغل في الحقائق» والكشف عما يغيب عن بصر الآخرين وسمعهم واحساسهم، ومن ثم ممارسة «التأويل» بأوجهه المتعددة.

ولكن الشرط التاريخي الشخص لم يكن - بحمله وخصوصاً في مراحل

(1) - ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن - تحقيق أحمد صقر ، الطبعة الثانية، القاهرة 1973، ص 20-21.

الاشطاط التاريخي - إلى جانب «العلماء»، وإنما لصالح «المسفهاء»، الذين انطلقوا من نزوع ببغائي لهمم الواقع والتاريخ والمراث؛ معتبرين - في سياق ذلك - أن النص القرآني يمثل بنية غير قابلة للتأويل وفق المتعيرات، التي تطرأ على «الواقع». وقد ترتب على ذلك، غالباً، أن استحدثت حجاب صفيت أمام عملية تشفلي الاسلام وانتشاره في منطقة أو أخرى. فإضافة إلى بروز تيار سلفوي شكلائي (ظاهري) يحاصر العقل والعقلانية، على صعيد التعامل مع النص القرآني (والحديثي)، فقد ظهر نزوع تعاطف - غالباً صرداً - مع تعظم الاستبداد السلطوي - باتجاه إدانة ورفض الخصوصيات الإثنية والثقافية والسيكولوجية للشعوب أو المجموعات البشرية، التي واجهت احتمال الانضواء في الاسلام. أما «التأويل» و«الاجتهاد»، كائناً ما كانت الصيغة التي يطهران فيها، فقد نُظر إليهما بعين الارتباب والتشكيك والتبديع، وليكن بعد ذلك ما يكون: أن يرضى الآخرون من ممثلي الفرق والتهارات الاسلامية ومن أصحاب الأديان الأخرى والمدارس والاتجاهات العلمانية: أو ألا يرضوا!

إن مثل ذلك الموقف، الذي يصيق على الاسلام ذهنياً عقلياً (تأويلياً) اجتهدائياً وبشرياً عمومياً، قد نجد في «القراءة الاسلامية» التالية أنموذجاً بليفاً عليه: فهذا الأخير يطالب بالالتزام «باتخاذ الحكم الشرعي أساساً لكافة التصرفات والاعمال ويؤمن أن السيادة للاسلام وحده، دون سواء. لذلك فإنه يترجم انصرامة والجرأة والوضوح وتحدي كل ما يتناقض مع الاسلام من مبادئ وأديان وعقائد وأفكار ومفاهيم وأنظمة.. فهو لا يحامل على حساب الاسلام أحد، ولا يقول لأصحاب الأديان والعقائد والمبادئ والأفكار والدعوات غير لاسلامية: ابقوا على ما اتم عليه، بل يطلب منهم ان يتركوا ما هم عليه لأنه كفر وضلال وأن يأخذوا الاسلام لأنه وحده هو الصحيح. ولهذا فهو يعتبر أن جميع الأديان غير الاسلام من يهودية ونصرانية.. هي أديان كفر.. وحين يكون

لواقع مناقصاً للإسلام فإنه لا يجوز تأويل الإسلام حتى يتفق مع الواقع لأن ذلك تحريف للإسلام» (1).

ولعلنا نلاحظ أن النمط الأخير من «القراءة الإسلامية» ينحاز - بوضوح وصرحة - إلى أن النص القرآني ليس كـلّي الطابع وعموميّه ويتطلب من ثمّ عمال النظر الإجهادي والتأويلي، وإنما هو ذو نسيج تفصيلي وخصوصي يغطي، بما هو، كل الخواص والعموميات في السابق ولرأس واللاحق، دونما ضرورة للتفكير العقلي في عملية التوتر المطردة بين نص والواقع. وبالعكس من ذلك، فقد استطاع أمثال الحسن البصري ومحمد يوسف موسى أن ينهضوا - في المنظور التأويلي العقلي والبشري الإنسي - بعملية المواءمة بين النص والواقع، على نحو ما وبقدر ما، وأن يمكنوا في وضعيات اجتماعية مشحونة متعددة ومتنوعة في التاريخ لعربي الإسلامي.

من هنا وفي ضوء ذلك التصور المستنير عقلياً والمقدّم من أولئك، كان من الممكن أن تُزول «آية التأويل» القرآنية الشهيرة على نحو يجعل منه (أي التأويل) «مراً مقبولاً، بل واجباً وجوب كفاية، وربما وجوب عين؛ مما أسهم في تقديم مسوغات شرعية للقول بإمكانية تعدد المذاهب الفقهية والمدارس والفرق الكلامية والتيارات الفلسفية وغيرها. بل إن حديثاً عن أنماط متعددة ومتنوعة من التأويل لدى هذه المذاهب والمدارس الخ... يفدو - والحال كذلك - أمراً وارداً ومقبولاً، خصوصاً إذا اقترن الموقف التأويلي ببعد سياسي أو سوسيولوجي

---

(1) - منهج حزب التحرير في التعبير - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 35 - 36 ، 38. ويلاحظ أن مثل هذا الموقف يستند إلى آراء تأسيسية كتلك التي وضعها أمثال أحمد بن حنبل، حيث ينظر إلى التأويل على أنه «أمر مفسون بلامق» وعلى أنه - من ثم - لا يدخل في دائرة «الحقائق القطعية». (عبد الله بن أحمد بن حنبل هذا وآخرين معه).

أو طبقى مباشر<sup>(1)</sup>، أو بلحظة إتييه أقوامية مرئزة أو صريحة، أو بلحظة من لحظات الاحتجاج الذاتي ضد هيمنة نمط معين من التأويل في جو من الحروف والحدود أو الاستبداد<sup>(2)</sup>؛ مما ينطوي - في عمق الموقف - على الدعوة إلى ديمقراطية التأويل وتعميمه شعبياً، أي إلى تحويله لـ «فرض عين» على كل مسلم عاقل<sup>(3)</sup>.

ولعله من متعمات الموقف الأساسية أن نشير إلى أن النبي نفسه تحدث في موضع عن «التأويل بلهجة ايجابية، أو - على الأقل - بصيغة ليست مضادة له، وإن ضمن حقل خاص جداً. ففي معرض الثناء على علي بن أبي طالب وعلى دوره في صيانة القرآن، يرد الحديث الحمدي التالي:

(1) - يتحدث خالد محمد خالد عن الكهانة في الإسلام بمنابتها «التأويل الخزيل» له، وذلك بمعنى أن الكهنة يجمعون حياة «أبغض الأشياء إلى قلوب الناس حتى إذا تصرف الناس عنها، كانوا هم إليها واجتنبوا لأنفسهم ضيائهم». (خالد محمد خالد: من هنا تبدأ - الطبعة الحادية عشرة، أغسطس 1969، مصر، ص 79). وفي موضع آخر من المرجع السابق (ص 59)، يعلن المؤلف أن خصومه الذين أعلنوا الزهد والموت بجموع المؤمنين والأعزى بالحياة على مصراعها لهم هم أنفسهم، يستندون في ذلك، إلى أحاديث نبوية صحيحة ولكنهم يفسرونها وفق مصالحهم: «وإذا كنتم تلوحون لنا بأحاديث رسول الله، فإنا نحترم رسول الله، ونحترم أحاديثه. ولكننا نمتنهم مهمكم لنا. فالصحيح من هذه الأحاديث ليس سوى (توجيهات استثنائية) لغيرك استثنائية. والراشعون في العلم يعلمون أن هذه الأحاديث بخزية المعنى يراد بها (علاج وقتي)، وإذ أنتم رفضتم هذا التفسير الصحيح، فإنكم تكون أنتمكم نكبة مروعة، فإننا نستطيع بأحاديث أخرى صحيحة (عند التشديد من: ط. تيزي)، أن نجدكم من رصيدكم في البنوك واقطاعاتكم في القرى، ومن كل مظهر لأبهة التي فيها تحبون، وفيها تموتون... 1». وإذا كان ذلك المصطلح «التأويل الخزيل» وما قصد منه صاحبه يُفضّل إلى اعتباره «تأويلاً اجتماعياً سياسياً»، فإن هنالك من النماذج التأويل ما يمكن أن يطلق عليها «التأويل العقلي» و«التأويل الشرعي» و«التأويل الرمزي». وفي كل الأحوال، تظل العلاقة بين المرمي واليسيرولوجي قائمة، وإن ظهر الواحد منهما بمظهر الخاسم أو الأكثر حسماً. أنظر نموذجاً لـ «التأويل الرمزي أو لاشعري» عند ابن عربي، دراسة يقدمها هنري كوربان:

The Creative Imagination in the sufism of Ibn Arabi, trans. by Ralph mantein, Bolling series xc., Princeton University Press, 1969

(2) - من موقع مثل هذا الاحتجاج الذاتي، كتب يحيى الرخاوي (جريدة الأهرام، مصر، 1975/3/7) الكلمات التالية: «لا أحد قوة على الأرض أو في نفسي تمنعني أن أهمهم القرآن بما أصلح به ويصلح به الناس، ولكنني لا أعرف على التفسير أن التأويل فلا أهل له ولا هو ممكن وسهل هذا الحق الخائف».

(3) - نواجه ذلك، مثلاً، لدى خالد محمد خالد في كتابه المأني عليه أننا (من هنا تبدأ - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 78، 81).

«فيكم من يقاتل على تأويله كما قاتلت على تنزيله، ألا وهو خاصف السعل» (1).

ومن الملاحظ أن نظر النبي إلى علي على أنه مخول بتأويل القرآن أو بأخص عليه ضمن تصور معين، يتطابق مع فهم تأويلي معين لآية «التأويل» القرآنية، التي عنينها من قبل، وهي:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب» (2).

بل إن النبي استخدم تعبير «التأويل» بمعنى «التفسير» وإزالة اللبس، دون حرج. ففي معرض حديث له، يقول:

«أولوها له يفقهها» (3).

وهذا ما يضع يدنا، ثانية، على ما ورد معنا سابقاً من عدم إمكانية الفصل القطعي بين «التفسير» و «التأويل»؛ وذلك من موقع أن الأول منهما (التفسير) قد يُضبط بمثابته نمطاً ذا خصوصية دقيقة من أنماط الثاني (التأويل)، أو بوصفه عتبة تفضي إليه، لتحمل الكثير من احتماليته وانفتاحيته. بل يذهب نصر حامد أبو زيد أبعد من ذلك - وقد أتينا عليه في موضع سابق - حين يرى أن «تفسير الصحابة لا يتجاوز إطار التأويل»، وإن الفصل بين هذين العنصرين والتمييز بينهما لم يأتيا إلا

---

(1) - الشهرستاني: الملل والنحل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 155. من هذا الحديث يتضح أن النبي اقتص به «السري»، في حين اقتص علي بـ «التأويل». وقد أورد القاضي عبد الجبار مثل هذا «التخصيص»، ولكن «كجهل وفساد» أتى بهما «الباطنية». (انظر: المعنى لنقاصي عبد الجبار - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 363 - 364)

(2) - القرآن - سورة آل عمران / 7.

(3) - أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري: إعراب القرآن - تحقيق عبد الإله نيهان، دمشق 1977، ص 44.

لاحقاً. ويمكن القول بأن ذلك تم على أيدي من رأى من الفقهاء أن المهمة تكمن في «تفسير» ما هو «واضح وثابت في ذاته»، أي بعيداً عن «تأويله».

وفي هذا السياق، نلاحظ أن النبي - في أحد الأوجه الحاسمة للقضية - لم يرفض لتأويل «من حيث هو»، بل رفض استخدامه من قبل من لا علم له به، أي من قبل «الجاهلين». وفي ذلك، ينقل لنا الجاحظ الحديث النبوي التالي:

«يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»<sup>(1)</sup>.

وبما يرجح الفهم الإيجابي - الإقرارى «للآية التأويلية» المذكورة آنفاً إبراز الدور الكبير لـ «العلماء والفقهاء» من قبل النبي، أولئك الذين لا يدعون «كتاب» دون «التفقه» به واستنباط معانيه ودلالاته. فالأحاديث التالية تحف على ذلك الفهم، وتدعو إليه:

«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»<sup>(2)</sup>؛ «يشفع يوم القيامة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء»<sup>(3)</sup>؛ «فقيه واحد أشد على ابنيس من ألف عابد»<sup>(4)</sup>؛ «فضل العلم خير من فضل العبادة»<sup>(5)</sup>.

ففي هذه الأحاديث وأمثالها، نقرأ - على سبيل الاستنباط الدلالي - ما يدعو إلى ألا يُركن إلى «ظاهر النص» في «متشابهه ومحكمه»؛ كما نلاحظ موقفاً إخراجياً لأصحاب التوجه الإبتاعي، وإن انحصر ذلك في الوسط الفقهي العام.

---

(1) - أبو عثمان الجاحظ: البيان والبيان - الجزء الثاني، الطبعة الثانية، القاهرة 1932، حققه وشرحه حسن السندي، ص 17.

(2) - أبو بكر الأجري: أخلاق العلماء - تقديم حسين خطاب، تعليق وتخرّيج الأحاديث لفاروق حماد، دمشق 1972، ص 39.

(3) - للمرجع السابق نفسه مع معانيه المذكورة - ص 52.

(4) - للمرجع السابق نفسه مع معانيه المذكورة - ص 36.

(5) - أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري: المحتى - المعانيث المقدمة سابقاً، ص 29.

دون اوساط المؤمنين الواسعة. إذ إنه من شأن ذلك ألا يُقر بمخاوف ومحاذير يُعتقد أنها تنجم عن ممارسة التأويل. إن مثل هذا الاعتقاد يقف في وجه التأويل، من حيث الأساس، مؤدياً إلى ثلاثة تحديات كبرى.

الأول من تلك التحديات يقف في وجه «الواقع المتجدد والتغير»، الذي يجري حديث عنه وباسمه اسلامياً، وذلك بالنظر إليه وكأنه لحظة وجودية مصفة (غير مفيدة رمائياً ومكانياً)؛ والتحدي الثاني يبرز في وجه النص الديني نفسه، الذي يُنطلق منه ثوابته بنية مغلقة ناجرة تطالب بلوحي عنق التاريخ والتراث بواقعيين لمشخصين والخاصين - في هذه الحال - للتغير لصالحهما؛ أما التحدي الثالث فينتصب في وجه الحركة التأويلية المستنيرة، وفي وجه معضلة «التأويل»، من حيث هي أداة عقلية يمكنها استنباط مطابقات أولية مناسبة بين النص والواقع.

وبعلنا نلاحظ أن ممارسة التأويل ضمن ظروف اجتماعية وسياسية وفكرية اقتضت وجوده وازدهاره، كانت تقود جمعاً من الفقهاء والكلاميين والسياسيين وآخرين إلى حصيلة ذات دلالة خاصة، تتمثل في أن ما قد يتولد عن عملية التأويل من مشكلات ومعضلات وإحراجات لا يمكن تجاوزه بتجاوز التأويل وبتعيقه، بل بتحقيق المزيد من ممارسته على نحو عقلي مستنير، وربما ضمن اوساط بشرية أكثر انتشاراً. نشير إلى ذلك، دون تغييب ما حدث من مواقف مناهضة للتأويل، من موقع التأويل نفسه وبصيغة تجعل من العقل سيد الاحكام، في نهاية المطاف (ولك مثال بارز على ذلك في موقف المعتزلة من خصومهم في أثناء تحولهم إلى مواقع السلطة الفكرية في عهد المأمون). وقد دلل ذلك على أن نمو الحركة التأويلية المستنيرة ليس منوطاً بآلية هذه الأخيرة وحسب؛ إنما كان هنالك عامل آخر ينتمي إلى منظومة السياسية الايديولوجية والمعرفية، وهو الحضور الفاعل كثيراً أو قليلاً لمبدأ التعددية والإقرار بالآخر سياسياً وثقافياً.

شير، أخيراً، إلى أن الإشكالية التأويلية المعقدة أفضت إلى نمط من التأويل يستند إلى مسوغ أخلاقي قيمى ينطلق من نزوع انساني كوني، يتمثل في ما أعلنه

ابن رشد في «تهافت التهافت» من أن الأديان جميعاً هي على الحق، بسبب من أنها تحت على الفضائل، مع ضرورة تأويل أصولها وأركانها على «نحو حسن»<sup>(1)</sup>.

لكن، ما هو هذا «النحو الحسن»؟ وفق ما أتينا عليه في صفحات مسابقة، لاحظنا أن معيار «الحسن» و«القيح» لا يتمثل في نخط النص المؤول فحسب، بل كذلك في الوضعية الاجتماعية المشخصة؛ مما أسهم في توسيع دائرة التعددية المذهبية الاعتقادية والمنهجية.

---

(1) - فرح انطون، الذي يورد هذه الفكرة الرشدية في كتابه (ابن رشد وفلسفته - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 235)، يرى أن ذلك يقود إلى «وحدة الأديان»، التي من شأنها أن نجسد نهاية قصوى لـ «تأويل»، على صعيد الأديان كلها (انظر للصفحة ذاتها).



## 2.

و لآن، لنتمعن في الآية المذكورة آنفاً، والتي برزت بصفة كونها نصاً شكالياً، في الحلد الأقصى، القرآني التأويلي:

«هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشبهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب»<sup>(1)</sup>.

فالفهم التأويلي المنوه به يتناول الموقف، المعلن هنا، عبر تحليل لغوي ومعنوي للعلاقة القائمة - على نحو ما - بين «الله» و«الراسخون في العلم». ومن الأهمية بمكان، بالنسبة إلى هذه المسألة، أن نتفحص ما قدمه البيضاوي في «تفسيره»، وما عقب عليه شارحه (الكازروني) في هامش النص.

فكلاهما، المفسر وشارحه، يقدم آراء هي في غاية الطرافة والدقة التأويلية. فالبيضاوي يكتب ما يلي:

«(وم يعلم تأويله) الذي يجب أن يحمل عليه (إلا الله والراسخون في العلم) أي الذين ثبتوا وتمكنوا فيه. ومن وقف على (إلا الله)<sup>(2)</sup> فسر التشابه مما متأثر الله بعلمه كمدة بقاء الدنيا ووقت الساعة وخواص الأعداد كعدد الزبانية أو بما دل القطع على أن ظهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد. (يقولون آمنا به) استئناف موضح لحال الراسخين أو حال منهم، أو خبر إن جعلته مبتدأ»<sup>(3)</sup>.

(1) - القرآن: سورة آل عمران /7.

(2) - القوسان من رضي: ط، تيرين.

(3) - ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي: تفسير (وبهامشه حاشية أبي العصل لقرشي الصديقي الخطيب المشهور بالكازروني) - الجزء الأول: الثاني مجلد واحد، الجزء الثاني، ص 4-5، مطبعة مصطفى محمد بمصر، دون تاريخ نشر.

أما الكازروني فيشرح ذلك القول القرآني وتأويل البيضاوي له على النحو التالي:

«ظاهر الكلام يدل على اختيار الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم، فيكون الراسخون في العلم من الذين يعلمون تأويلها أَيْضاً. وهو الراجح من وجوه. أما، أولاً، فلأنه إذا علم الراسخون التأويل كان أكثر فائدة من أن لا يعلموه. وأما ثانياً، فلأنه إذا وقف على (إلا الله) وجعل قوله تعالى يقولون آمنا به محيراً عن الراسخين، لم يكن لتخصيص الراسخين في العلم كثير فائدة، لأن غير الراسخين في العلم يقولون أيضاً آمنا به. وأما ثالثاً، فلأنه على ما ذكر في الوجه الثاني لا يكون لقوله تعالى وما يذكر إلا أولو الألباب كثير ملائمة هذا الموقع وعورض بأنه خلاف الظاهر من وجوه (منها) أن الذوق لسبب يحكم بأن الأنسب أن يكون الراسخون في العلم يقولون آمنا به كلام مستقل..

وأن قوله تعالى يقولون آمنا به أنسب بعد فهمهم لمعاني المتشابه...».

ويخلص الكازروني، في النص نفسه، إلى معقد المسألة التي نحن بصدددها، حيث يرى أن الإمام البيضاوي

«رجح في تفسيره الوقف على إلا الله»<sup>(١)</sup>.

إن المسألة، كما يتضح، تعلن عن نفسها في كيفية استخدام اللغة وفي كيفية فهم الدلالات المعنوية المستنبطة من ذلك. وهذا، بدوره، يعود - ضمن ما يعود إليه - إلى التكوين الفقهي الأيديولوجي للفقهاء المؤول، ذلك التكوين الذي تحترقه مواقف خفية أو مصرح بها من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها. إذ أن نقرأ الآية المذكورة على نحو يجعل الـ «و» فيها حرف عطف، أمر، وأن نقرأها على

(١) - المصدر السابق مع معانيه المذكورة - ص 5

نحو آخر يجعل من الـ «و» حرف ابتداء، أمرٌ آخر. والخلاف بين الأمرين خلاف في العمق، يؤدي - إذا قيد إلى نتيجته المنطقية - إلى حيلة تنطوي على نمطين اثنين من القراءة متميزين تمايزاً بنوياً ووظيفياً (وقد كنا واجهنا تعييناً لهما في سياق آخر سابق)

فحسب النمط الأول، تتبين أماننا بنية نصية تعلن عن أنها مفتوحة، «غير مشرقة»، تثير «القارئ الراسخ في العلم» باتجاه مساءلتها والحوار معها، وتخلق له فصاءات ذهنية بعيدة، من شأنها أن تقدم له إمكانيات معينة للمحافظة على الحد الضروري من توازنه مع عصره. ومن ثم، فهي، على هذه الطريق، تتيح له احتمالات قد تجعله يكتشف فيها مسوغاً لموقف اجتماعي أو سياسي أو أيديولوجي خفي أو معلن يأخذ به جزءاً أو كلاً، وينافح عنه، دون أن يعني ذلك - بالنسبة إليه - الخروج أو احتمال الخروج من دائرة انتمائه للنص القرآني. بل إن، فضلاً عن ذلك، نرى (= نقرأ) في النمط القرآني المذكور وعلى الصعيد الإبيستيمولوجي ميلاً إلى المماهة بين الله والراسخين في العلم، مما يشي بمحظة مكثفة ومثيرة من جدلية اللاهوت والناسوت، ومن ثم من نزعة إنسانية مستتيرة. وهذا يعتبر، هنا، دعماً عميقاً وضحماً لمقتضيات التطابق المطرد بين نص والواقع.

من هنا، تأتي الأهمية الخاصة لمثل تلك الأطروحات المخافة على التقدم لمفكرين إسلاميين مرموقين، من أمثال الإمام محمد عبده. فلقد كتب هذا الأخير في لفكرة التالية ما يؤكد على تعددية الأفهام الإنسانية ومن ثم على مشروعية وشرعية القراءات المتعددة لنص القرآني - السي: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف». ويتبع لإمام، معلناً ضرورة العودة إلى الماضي من قبل من يسلك ذلك المسلك من المسلمين، حرصاً منه على عممية التواصل بين السابق واللاحق، وكذلك على ضرورات التفاصيل بينهما: «وإنما يجب عليه قل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم كقواعد اللغة..»

واحوال العرب خاصة في زمان البعثة، وما كان الناس عليه رمس النبي صلى الله عليه وسلم وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي..»<sup>(1)</sup>

ان محمد عبده، في دعوته إلى فهم «النص المقدس» وفق فهم كل مسلم، وفي حرصه على مراعاة السياق التاريخي والتراثي لذلك «الفهم»، إنما يؤكد على التواصل متفاضلاً وعلى التفاصيل متواصلاً.

على الصعيد الآخر من قراءة آية «التأويل»، تواجهنا بنية نصية مغنقة، تتأبى على المسألة والحوار النقدي، اعتقاداً بأنها «تامة في ذاتها»، وليس بوسع «قارئها» - من ثم - أكثر من الإيمان بها، من حيث هي تركيب لغوي إعجازي بينية معنوية مباشرة غالباً وغير مباشرة أحياناً. وهنا، أيضاً، يبقى هذا النمط من القراءة قادراً على الدفاع عن انتمائه للمرجعية القرآنية السنية، والاسلامية عموماً.

ونلاحظ أن هذه المسألة تتعلق بما يسمى «القراءات السبع»، التي تتم وفق «سبعة أحرف». فهذا الأمر، الذي هو بالأساس مسألة لغوية تتصل باللغة العربية في بنيتها وتطورها تخصيصاً، أضاف إلى إشكالية التأويل للنص القرآني وجهاً آخر، كان من شأنه أن أفسح مزيداً من احتمال التعددية في قراءة هذا النص. فقد روي عن النبي محمد، في حديث له، أنه قال:

«إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرأوا ما تيسر منه»<sup>(2)</sup>.

ولما كان هذا القول - كما هو مبين - يؤكد على تعددية القراءة وفق «أحرف سبعة»<sup>(3)</sup>، فإن المسألة لم تبق - على صعيد التطبيق - في حدود البنية

---

(1) - الاسلام والمصريانية مع العلم والمدنية للإمام محمد عبده - الطبعة السابعة، إصدار دار المنار بمصر 367 هـ، ص 81

(2) - مالك بن أنس: الموطأ - صححه ورقمه وخرجه أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، جزء 2، ضمن سلسلة (كتاب الشعب)، القاهرة 1969، ص 142.

(3) - بل إن ابن خلدون يعلن عن وجود أكثر من «سبع قراءات» وأكثر من «سبعة أحرف»، ولكن «استقرت» منه سبع طرق معينة.. فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة وربما زيد بعد ذلك قراءات أخرى لحقت بالسبع». (مقدمة ابن خلدون المعطيات المقدمة سابقاً - ص 437).

الكلامية لواحدة من تلك القراءات، بل اكتسبت، بالعلاقة مع الأوجه الأخرى من التأويل، سياقات دلالية اخترقت المعاني الكلية والحزئية للنص. وهذا الإقرار الصريح بتعددية «الحروف - القراءات» جعل السيوطي يعلن عن نتيجة وصل إليها، عبر بحثه في الآراء التي تناولها، تُرينا أن المسألة المعنية كانت من أوجه الخلاف الكبير بين «قراء» النص القرآني. قال السيوطي:

«اختلف العلماء في المراد بسبعة أحرف على نحو أربعين قولاً، سقتها في كتاب الإتقان. وأرجحها عندي قول من قال: إن هذا من المتشابه الذي لا يُدرى تأويله. فإن الحديث كالقرآن منه المحكم والمتشابه»<sup>(1)</sup>.

فمن اليسير، والحال كذلك، أن يستبين لنا بأي اتجاه مرس التأويل وإلى أية عواقب يمكن أن يقود، وكذلك ضمن أي من الالتباسات أو الشروط يمكن أن يسهم في ترجيح رأي هذا الفريق أو ذاك. وجدير بالنبصر العميق والبحث نظري والتطبيقي الميداني ما نواجهه على صعيد العلاقة بين إعلان مجموعات إسلامية عن انتمائهم للمرجعية الإسلامية من طرف، وموقف مجموعات إسلامية أخرى من هؤلاء من طرف آخر. فالإعلان عن الانتماء لهذه المرجعية من قبل المجموعات الإسلامية كافة لم يكن - على صعيد الممارسة الاجتماعية اليومية - كافياً من أجل أن تنظر إلى بعضها جميعاً على أنها جديرة بالشرعية الإسلامية، مع الخلاف والاختلاف في كيفيات تمثيلها. فبغض النظر عن أن فريقاً أو آخر من أولئك يرى في الخلاف والاختلاف العقيدي والشرعي مع الآخرين أمراً لا يخرجهم من مرجعيتهم وانتمائهم الإسلامي بقدر ما يعزز اجتهادية الموفق الفئوية النخبوية وفق المبدأ الشهير «اختلاف الأئمة رحمة» أو العمومية الشعبية وفق مبدأ الآخر (اختلاف امتي رحمة)، فإن اتجاه التكفير والإدانة والتشكيك العقيدي كان بارزاً في أوساط كثيرة من الفقهاء وما مثله من مدارس ومفكر

---

(1) - حاشية ضمن: العصر السابق مع معطياته المذكورة.

ومذاهب (1) . ومن هنا، كان اللجوء إلى «البدعة والتبديع» من الوسائل النافذة في ذلك الاتجاه؛ مما جعل الأمر يبدو وكأنه تضييع للمعيار أو للمعايير القطعية الثابتة.. التي يُحتكم إليها لتحديد مقولة «المسلم» و«غير المسلم».

وقد ارداد الأمر تعقيداً واضطراباً مع تصاعد عملية اختلاق أحاديث نبوية (لأحاديث الموضوعية)، بغية تعزيز المواقع لمن كمن وراءها من الفئات الاجتماعية أو الدينية أو السياسية أو الإثنية الخ.. ولا شك أن دراسة هذه الأحاديث المختلفة، أو المتهمة بذلك، قد تفضي إلى نتائج من شأنها إغناء مسألة «التأويل» بحرواب جديدة. فمع ما بدا أنه «تضييع» للمعايير المذكورة آنفاً، يمكن الافتراض بأن الألفية المحتملة، التي تقود إلى «المرجعية الإسلامية»، اتسعت، والحال كذلك. عمقاً وسطحاً لتشمل مجموعات وفئات من الناس قد لا تكون ذات انتماء إسلامي عقيدي مباشر، بقدر ما كانت ذات انتماء إسلامي بالاعتبار السوسيوثقافي. ومن ثم، فقد اتسعت دائرة الحوار أو الصراع «الإسلامي» بين فرقاء متعددي لانتماءات والهويات الإثنية والاجتماعية والثقافية والسياسية وكذلك الدينية، ليطن ويستتضر صراعاً على المصالح والانتماءات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإثنية؛ وخصوصاً حين كان الآخرون من غير العرب يواجهون تمييزاً إثنياً بينهم وبين هؤلاء، أو حين كان العرب - في مراحل التصدع - يواجهون حملات من لتشكيك بحجارتهم التاريخية، من حيث هم (ولنا فيما نشأ تحت المصطلح المركب والمتبس بقدر أو بأخر، الشعوبية، مثال بارز وملفت إلى حد كبير على صعيد ما نحن بسببه الآن).

---

(1) - كان الإمام أحمد بن المختار الرازي يقول في كتابه (معجم القرآن) انه «ما من فرقة إلا رها حجة من كتاب، وما من طائفة إلا وفيها علماء، محارير فضلاء... وما من أحد إلا ويعتقد أنه الحق السعيد.. (كل حزب بما لديهم فرحون)». (ضمن: الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي - تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1979، ص 82). ويعلن الشيخ جمال الدين (المراجع السابق نفسه - ص 46) أن إدانة الانجاء التأويلي من قبل النقليين تأتي من أن هؤلاء «اشفقوا أن يفضي باب التأويل إلى التعطيل، بل رأوه هو هو»؛ في حين أن الحقيقة، حسب جمال الدين إياه (ص 103)، هي «أنه لا فصل، لمن أصاره اجتهاده إلى تأويل».

إن اختراق النص القرآني (والحديثي) كان - كما اتضح مما سبق - سهل التناول الشرعي من مواقع «التأويل». بل إن هذا الأخير مثل القفاز الذهبي الطبع لتحقيق ذلك الإختراق باسم الإسلام نفسه، حتى في كثير من الحالات التي ظهر الأمر فيها مخالفاً للإسلام أو مناهضاً له. وهنا، لا يسعنا القول، كما يفعل جمع من الباحثين في الإسلاميات ومن الفقهاء وغيرهم، بأن النص المذكور تعثر وتبدد وفقد وحدته جرّاء ذلك، بقدر ما نراه مكتسباً آفاق وفضاءات جديدة من التشخيص الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي والإثني؛ متحولاً - بذلك - إلى إيديولوجيا شمولية، لديها القدرة على التكيف البنيوي والوظيفي أو الرظيفي على الأقل، مع المواقف والتحولات المختلفة بنيوياً ووظيفياً.

وبلاحظ أنه في أحوال التكفير والتبذيع، يُلجأ إلى مثل الحديث النبوي الشهير (موضوعاً كان أم صحيحاً) عن «أن الله يُظهر على رأس كل قرن من يعبد إلى دين نقاءه ويحارب البدع والمبتدعة». ولعل مثل الحديث التالي يدعم تلك الفكرة القائمة على الاعتقاد بـ «السقوط الفاجعي المطرد» والمرافق من ثم بـ «محاربة لبدع»: «يكون في آخر الزمان عباد جهال وعلماء فساق»<sup>(1)</sup>. .. ذلك لأن المبدعين يرون أو يقرؤون في ذلك تدليلاً على أن هنالك دائماً من ينحرف عن الإسلام ويخرج عليه ويحارب ضده باسمه، حتى تشاء الإرادة الإلهية أن يوجد من يقف ضده وينتصر عليه، لتنشأ دورة جديدة من الانحراف والخروج والحرب ضده، وهكذا دواليك (ولنتذكر، هنا، الحديث الحمدي الآخر حول - خير القرون!).

إذاً، ليس من مسوغ شرعي - بحسب ذلك - للتحديث عن «تعددية تأويلية» تقود إلى الإقرار بـ «كل الاجتهادات التأويلية» وإلى ترك الحكم عليها لـ «الله».

ولكن، في سياق ذلك ومن وراء ظهره، كانت فكرة داهية تعصح عن نفسها

---

(1) - إحياء علوم الدين للغزالي - الجزء الأول، المكتبة التجارية الكبرى بمصر (وبذيله كتاب: المغني عن حمل أسفار الأسعار للعراقي) ص 59. انظر كذلك: كريم عزقول - العقل في الإسلام، مكتبة مدار 946. بيروت، ص 40، حيث يورد نص الحديث السابق، حديث «المجتد الماتوي»، ويقدم شرحاً له.

وتعني بصيغة التأكيد الضمني على ضرورة امتلاك الأدوات المعرفية لاكتشاف «الأعيب» تلك الاجتهادات، أي لامتلاك «سير» التأويل وممارسته ضده.

هذا ما فعله كثير من الفقهاء، ومنهم ابن حنبل في «الرد على الزنادقة والجهمية».

وهو ينطلق من أن «هؤلاء» في موقفهم من القرآن قد «تأولوه عسى غير تأويله» (1)؛

مما يضعنا أمام الإشكالية التالية: إن «التأويل» قد مورس تطبيقاً حتى من قبل أو شك الدين رفضوه نظراً، على نحو مفصّل عنه. نقول ذلك ونحن نشير إلى أن التأويل، لمعني هنا، هو ذلك المخترق من «التفسير»؛ مما يفضي إلى أن الخيارات الاستراتيجية المستخدمة معرفياً وإيديولوجياً في تمثّل النص القرآني تجسّد وجهاً من أوجه التأويل إياه. وأخيراً، قد تكون في المعطى القرآني التالي دلالة بليغة عسى الإقرار بـ «التأويل»، كائناً ما كان المدخل إليه، وهو أن آية التأويل الشهيرة تُتّوج بأن الله - في كل الأحوال والأوقات - يعلم تأويل القرآن، وخصوصاً ما جاء فيه متشابهاً.

والآن، ألم يشكل ذلك تحدياً إلهياً للمسلم، ولكن كذلك تحريضاً له وتحفيزاً لتعرف على «المتشابه» بهدف تحاشيه، ومن ثم لممارسة نمط ما من التأويل الذي يسعفه في ذلك (2)؟

وبعه من المهم - في هذا المعقد الأخير من المسألة - أن نشير إلى نمط راهن

---

(١) - أنظر مكتب المذکور - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 28. ويكتب ابن حنبل في الكتاب إياه، مصححاً نفسه بتأويل «استراتيجية تأويلية» أخرى (ص 64): «بيان ما أنكرت الجهمية من (أن) يكون الله كلم موسى. فقد لم أنكرهم ذلك؟ قالوا: إن الله لم يتكلم، ولا يتكلم، إنما كونه شيئاً فغير عن الله، وخلق صوتاً سمع، ورعوا أن الكلام لا يكون إلا من خوف ولسان وشفتين، قلنا: هل يجوز المكوث أو غير الله أن يقول: يا موسى إني أنا ربك».

(2) - أنظر مع المقارنة: J.Fueck - A.Kultur und, Islam im Mittelalter - Ebenda, a.a.O.S.178 - 179.



لتأويل «الوحي» عامة، ومن ضمنه الوحي الإسلامي. والملفت في هذا التأويل أنه يستند إلى مفهوم لاتاريخي لـ «التأسيس - التدشين»، ويضع «الوحي» و «الأساطير التأسيسية» في حقل دلالي واحد

فحسب ذلك، يبرز ذينك القطاعان بوصفهما «حدثين» ما إن يتجسدان، حتى يفقد «حدثيتهما» باتجاه مافوق التاريخ والتساوي بـ «جوهر» مطلق. أما ما يحتفظ به من «تاريخية» و «تشخصية» فيبرز في لواحقيهما وذيولهما عبر «التاريخ»، وعسى نحو يجعل منهما تعبيراً عن السقوط من ذلك «الجوهر» وتحريفاً له.

هذا الموقف يطهر، راهناً، في دراسات يعلن أصحابها عن ضرورة «تنقية» بدين والأسطورة» من ظواهر الخرافة والمبالغات، التي لحقت بهما عبر التاريخ. وقد يكون محمد أركون أحد من يعمل على صوغ ذلك الموقف تحت اسم «إسلاميات تطبيقية».

فقد كتب، مكثفاً ذلك بما يلي: الأساطير هي «تفسير تهدف إلى التأسيس الذاتي للأمة أو للجماعة، وهي بمثابة الحكايات التأسيسية... (و) يتحول كل ذلك فيما بعد إلى لحظة تأسيسية أو تدشينية عظمى لقادر جماعي. وهذا هو الحال فيما يخص المنفى بالنسبة إلى موسى، أو الآلام بالنسبة إلى المسيح أو الهجرة بالنسبة إلى محمد... إن الخرافة والتحريف يعبران عن المبالغات والشطحات والتحولات والانحرافات التأويلية والتمويهات التنكيرية التي نصيب الأساطير التأسيسية...

إن الوحي... يخلق المعنى على الوجود. وهذا المعنى قابل للتعديل... كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن الميثاق المعقود بين الله والإنسان... ولكننا نعلم أن كل هذه المعصيات (السيولوجية والثقافية والاقتصادية) ظرفية وعابرة، فلا تسمح لنا بأن نتحدث عن خصوصية معينة للإسلام تميزه عن سواه».(1)

---

(1) - محمد أركون؛ من فصل الفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي؟ ترجمة هاشم صالح، دار السامي 1992، ص 44، 45، 62، 132.



## الفصل الرابع

### الباطن والظاهر وبنية النص القرآني

#### 1.

بعد أن أتينا على ما أتينا عليه، قد يغدو القول ذا مصداقية كبرى بأن النص لقرآني (والحديثي بقدر أكبر) يمثل مرتعاً خصباً للإختراقات الطرائقية (هنا بمعنى المنهجية). وهذا ما قد يجعلنا نميل إلى الرأي بأنه (أي النص المعني) يمتلك، حقاً، خصوصية من التفرد، يعبر عنها، عادة، بالمصطلح اللغوي الفقهي «الإعجاز». ولعلنا نشير إلى أن كل نص ذاتي خصوصاً هو، باعتبار ما وبلحظة ما، نص إعجازي. فهو، من حيث ذاتيته، متفرد وذو خصوصية تمنعه من أن يتماثل مع سواه من النصوص؛ محققاً، بذلك، ما ندعوه هنا، ببعض التحفظ الاصطلاحي، «الأصالة». والأمر هو، هنا، سيان، سواء نظرنا إلى النص المعني على أنه ذو ذاتية لغوية «إلهية» (كما رأى الحنابلة مثلاً)، أم على أنه ذو ذاتية لغوية «محمدية» (كما رأى المعتزلة). إن المسألة، ضمن هذا الاعتبار، تفصح عن نفسها من حيث هي مسألة نص أفصح عن نفسه وتوضع بلغة البشر (العرب)، التي سادت في المرحلة محمدية (وما تزال سائدة)، والتي كان عليها أن مخاطبتهم، تلاوة وترتيلاً وسماعاً على مدى ينوف على عشرين عاماً.

فنقد كانت المرحلة المكية ذات أهمية حاسمة في تحديد المصائر التاريخية للنص

القرآني؛ إذ فيها تمحضت المرحلة الإنتقالية من الخطاب الكلبي الإجمالي إلى الخطاب الجزلي التخصيصي، ومن المنسوخ إلى الناسخ؛ وذلك عبر عملية مطردة ومتصاعدة من التوتر بين هذا وذاك من كلتا العلاقتين. والحقل الجعرافي والإنسي والسوسيوثقافي، الذي أبسطت فيه هاتان الأحيوتان، كان يطمح إلى الشمول: فمن العربي إلى الإنساني كافة، ومن ثم، من مكة إلى الكسوف برمتها<sup>(١)</sup>، كان الخطاب القرآني المكّي يتموضع اجتماعياً وتاريخياً ونراثياً؛ محققاً بدسك جديدة لمقول والذي في طور القول، التاجز والاحتمالي، المُعلّس جهرَةً ودي لزوع الخفي، ومن ثم بين الظاهر والباطن. ولعلنا نصيف إن دسك جدلية «الشيطاني والإلهي»، التي أريد لها أن تحسد نزوع اللغة اشمدية النبوية إلى التعالي عبر التمييز بين «العادي البشري» و«المعجز الإلهي»، ذلك لتعالي الذي يظهر هنا ممتطياً صهوة «الإلهي اللابشري». فـ «البشري»، الذي ينافح من أجله النبي، كان عليه أن يكتسب هوية «شيطانية»، كي تُنجز عملية التقاطب بينه وبين «الإلهي»، أي من أجل أن تتحقق المشروعية المطلقة للتدخل الإلهي في «الجزئيات والكمليات جميعاً»، بحيث تنشأ الرغبة أو أن يد العون له (أي للبشري). من هنا، كان على ما بدا أنه «نقاط الضعف»، بقي برزت في شخصية النبي في حادثة «الغرائيق» كما يأتي، أن يرتد إلى «الشيطاني»، الذي من شأنه أن يحول دون التلاقي بين الأقصى ولأدنى (الإلهي والبشري):

«قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي.. قال أنا خير منه.. قال فاحرّح منها فإياك رجيم.. قال رب هأنظرني إلى يوم يبعثون. قال فبئس من المُنظرين إلى يوم الوقت المعلوم»<sup>(٢)</sup>.

(١) - «واندر عشيرتك الأقربين» (سورة الشعراء / 214)؛ «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليدين لهم». (سورة إبراهيم / 41)؛ «وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً». (سورة مائدة / 28).

(٢) - لقراء - سورة ص / 75 - 77، 79 - 81.

إن «إبليس» هذا الذي أنظره (أمهله) ربه إلى يوم القيامة كي يؤوب إلى طاعته، يعلن أمام ربه نفسه أنه لن يتفك عن إغواء الناس، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً:

«قال فبعزتك لأغويهم أجمعين» (1).

ومن هنا، كان متوقعاً أن يحاول الشيطان (إبليس) إغواء «الأنبياء»، ومنهم محمد نفسه (2).

ذلك لأن «إبليس» حسد في شخصه سيد «العالم الآخر»، «الإبليس» - شيطاني». وقد اكتسب هذه السيادة - وفق سياق القص - في أعقاب تمرد قمت به الجن، التي خلقها الله قبل آدم. فهي تمردت على نظام الأشياء، الذي كان مهيمناً عبر قوة الرب الإله. بيد أن إبليساً - وكان أحد أولئك الحرس - أثبت في أثناء ذلك قدرته الفائقة على التمرد المبطن بالدهاء والحصافة. ورغم ذلك، أي رغم إمهال الرب له في محاسنته، فإن حقل إغوائه وتضليله صيق عليه مع «نبوة محمد». فإذا كان قد أُجيز للجن، عامة، أن تتوغل في أي من «السموات السبع» قبل موت يسوع المسيح، فإنها بعد ذلك طردت من السموات الثلاث الأولى. ولكنها، بعد مولد محمد، وجدت نفسها مطرودة من السموات كلها، بحيث ظل حقل وجودها

(1) - «قرآن - سورة ص 82».

(2) - يرى المستشرق الألماني فالتر بلتز أن «مشهد صعود الملائكة لآدم متحدر من التعليم الملائكي اليهودي متأخر وأنه انتهى إلى أوغسطين ومحمد عبر التعاليم الموصية للابوية».

(W Beitz - Sehnsucht nach dem Paradies, Ebenda a.a.O., S.54-55).

وبعد نصيب إلى ذلك أن تاريخ المشهد المذكور يعود إلى عقائد الشرق القديم الأسطورية، خصوصاً في ما بين النهرين ومصر الفرعونية.

ويورد الشهرستاني سبعة أسئلة يطرحها «إبليس»، صمناً وبصيغة احتجاج أو عتاب، على الله، تنص بـ «كيفية» «مهم» ما يراه ساقطاً بين خلقه من قبل الله وتوحيده. العقاب لرفضه السجود أمام «آدم» ويتضح من سؤال الرابع ما يشير إلى أن إبليساً إذا رفض ذلك، فإنما يسبب من أنه «أول داع لتوحيد الله وبأنقره بعبودية له وحده» «فإذا لم أسجد لآدم، فلم لعني وأخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن رنكب نبيها إلا قولي: لا أسجد إلا لك؟». (الشهرستاني: الملل والنحل - الجزء الأول المصنوعات مقدمة سبئاً، ص 17) وسوف يعود إلى ذلك في الجزء التالي من «مشروع الرؤية الجديدة».

محصوراً فيما تحتها، أي في الحقل الإنساني (1) .

ذلك يشير إلى إن إبليساً غداً الخصم المباشر للعبد محمد ونبوته، بحيث إنه كان معرضاً للصدام معه، من حيث يدري ومن حيث لا يدري. إذ لما كان محمد «شراً» و«سباً»، فقد كان وارداً جداً أن يكون هدفاً أساسياً لإغوائه ولخاوية خلط الحق بالباطل أمامه وأمام تابعيه. وهذا ما حدث! لقد حدث أن «تمنى» محمد البشر أن يهني الحرب مع قومه «الكفرة» من المكويين. ذلك لأنه كان

«حريصاً على صلاح قومه، محباً مقاربتهم بما وجد إليه السبيل، قد ذكر أنه تمنى السبيل إلى مقاربتهم... لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تولي قومه عنه، وشق عليه ما يرى من مبادئهم ما جاءهم به من عند الله، تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وكان يسره مع حبه قومه، وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما قد غلظ عليه من أمرهم؛ حتى حدث بذلك نفسه، وتمنه وأحبه، فأنزل الله عز وجل: (والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى)، فلما انتهت إلى قوله: (أفرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى)، ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدث به نفسه، ويتمنى أن يأتي به قومه: (تلك الغرائق العلاء، وإن شفاعتهن لزعجى)؛ فلما سمعت ذلك قريش فرحوا» (2) .

ويتعظم مكر إبليس الشيطان ودهاؤه - في رواية أخرى - حين يظن محمد متمسكاً بشخصية «النبوّة»، مُصرّاً عليها، بينما تنفذ إلى شخصيته البشرية نقاط ضعف يلحف عليها إبليس الشيطان ذاك، بغية تمزيق هدفه الخبيث. فلفه أحر القاضي البيضاءوي أنه

(1) - انظر مع المقارنة : روم لاندو - الإسلام والعرب، ترجمة شير بهسكي، دار العلم للملايين، بيروت 1968، ص 14-13.

(2) - تاريخ الطبري - الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 337 - 338.

« قيل إن هاتين الكلمتين لم يتكلم بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما ارتصد شيطان سكتة عند قوله الأخرى فقالهما محاكياً نغمته صلى الله عليه وسلم فضئهما النبي صلى الله عليه وسلم كما في شرح المواقف ومن سمعه أنهما من قوله» (1).

وهذا من شأنه الإشارة إلى أن محمداً لم يتمكن من الكشف عن ذلك «المهدف الحبيث»، فضل ابليس الشيطان ناشطاً في عمله الشرير: كيف لا، وقد استطاع أن ينفذ إلى شخصية «نبي الأنبياء» و«حبيب الله».

إن ذلك الذي يقدمه الطبري في «تاريخه» والحلي في «سيرته الحلبية»، يكون طاراً لتلك العملية من التقاطب بين الإلهي والشيطاني، أي - وهذا الاستنباط الدلالي وارد وهام جداً - بين المؤمنين المحروسين من قبل الرب وبين القرشيين المحسدين لابليس الشيطان. ولعل هذا يتيح لنا ملاحظة أن العملية المذكورة تأخذ في التبيين عسى لمحو يبرز فيه النزوع المتوتر واللاهت للغة الحمديّة باتجاه الإلهي، مما يسهم في إضهار المعجز إلهياً قبل أن يكون بشرياً. ومن ثم، يغدو من مقتضيات الموقف المفعم بشحنة الأقصي، الأعلى والأدنى، أن تنطوي البنية النصية القرآنية على أفق مفتوح من استبعاد الكنايات والمحاررات والتضمينات والسميزات والأسرار وغيرها، بحيث يتداخل الموضوع بالذات وتتداخل هذه بذلك، ضمن إيقاع متعاضد من المحادلات والإتهامات والصراعات بين النبي وجاحدي نبوته.

ولم كان عمداً لا يمتلك «بياناً ناجزاً»، فقد كان على الآخرين ألا يستعجوه في حجائته على قضايا عصره أولاً، وألا يتوقعوا أن تكون هذه الإجابات، إذ تأتي، كتاباً مكشوراً للجميع ثانياً. فهذا الكتاب هو كذلك (أي مكشوف) فقط من يتقرب إلى الله من المؤمنين، أي أولئك الذين تُنقش على جباههم سمات «لعمماء».

(1) - إنسان العيون في سيرة الأمن للأمين للمروقة بالسيرة الحلبية لعلي بن برهان الدين الحلي (وبهامشها السيرة السوية والآثار الحمديّة لأحمد زيني المشهور بدحلال)، الجزء الأول 1382هـ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص 353 - 355.

ويتمثل مع هؤلاء في ذلك «أهل الذكر»، الذين يعرفون<sup>(1)</sup> - عمقاً وعمقاً - الله، فيخشوه<sup>(2)</sup>، ويتقربوا منه<sup>(3)</sup>، ويتوكلوا عليه<sup>(4)</sup>، ويحبوه واثقين به وبرحمته، غير قاطنين<sup>(5)</sup> - إن أولئك من شأنهم، هم وحدهم، أن يكتشفوا بعضاً من كل في تيار نابض دافق أبداً:

«قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي ليفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً»<sup>(6)</sup>.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من امتلاك المخيلة القصوى لإدراك أحد الأدنى من تلك «الكلمات»؛ فهي في العمق والسطح، وفي الأنحاء كلها. وهذا ما جعل جمعاً من الباحثين يرون أن لغة القرآن لغة «شعرية»، وإن كانت هذه اللغة - بمعناها الكلاسيكي المباشر - مؤلفة من وزن وعروض<sup>(7)</sup>؛ هذا بالإضافة إلى أن الشعر - الذي هو ديوان العرب - يمثل، بحسب ابن عباس، مرجعية لمن يرغب في تفحص القرآن، في كثير من معانيه ودلالاته واستخداماته اللفظية وغيرها<sup>(8)</sup>. ونحن نرى في هذه السمة في النص القرآني، بقوة، هو ما جعل المستشرق حبيب يرى فيه مصدر «لإعجاز القرآني». بيد أن البقاء في حدود هذا «المصدر» لتبيّن وجه «الإعجاز» ذاك، يغفل ما أتينا عليه تحت عبارة «البيان غير الناجز»، أو «البيان -

(1) - انظر: القرآن - سورة النحل / 43.

(2) - انظر: القرآن - سورة فاطر / 28.

(3) - انظر: القرآن - سورة آل عمران / 41.

(4) - انظر: القرآن - سورة الأحزاب / 3.

(5) - انظر: القرآن - سورة الزمر / 53.

(6) - القرآن - سورة الكهف / 110.

(7) - انظر في ذلك: حبيب - بنية الفكر العربي في الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 91؛ وكذلك: فؤاد أفرام بيمستاني - الشعر الجاهلي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 10-28.

(8) - يقول ابن عباس في هذا الخصوص: «إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله فمفوه فاضلوه في أشعار العرب؛ فإن أشعر ديوان العرب. وكان إذا سئل عن شيء من القرآن أشد فيه شعراً» (ابن رشيقي القيرواني: العمدة - الجزء الأول، حققه وعلق على حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1934، ص 17).



الفعل»، الذي يتجلى بتواشج البيان (القول) مع الفعل (الممارسة الحمديدية المشخصة) أولاً، ويكون عملية التواشج هذه بنية مفتوحة بكل الأنحاء وبصفة مرحة أو مراحل دائمة الطابع الانتقالي ثانياً<sup>(1)</sup>. فأن تكون «الكلمات لربانية» غير قسمة للمعاد والإستفاد، فإن ذلك لا يعبر عن الجانب الكمي فيها بحسب أو باندوحة الأولى، بل إن الطاقة الذاتية التوليدية لهذه الكلمات هي التي تتأني على اسعاد ولاستبعاد باحتمالات وفضاءات شعرية مطردة في عملية السنين والسجد والصيقة، بنويًا ووظيفيًا، بالفعل الاجتماعي المشخص<sup>(2)</sup>.

وقد أفسحت تلك الرضعية الخصوصية (الاعجازية بالمعنى المنوه به)<sup>(3)</sup> مجالاً كبيراً مزيد من الاعتراقات الطرائقية (المنهجية) للنص القرآني (والحديثي)، كان من

(1) - وهذا ما سيُتهم من قبل جموع من المفسرين والمفكرين عامة، برصفه تكة تستند إليها «التعددية المتعددة باصرد» في قراءة تلك «الكلمات الربانية - القرآنية»، ومن ثم اختياره موقفاً مكنّ هؤلاء - خصوصاً في مراحل الازدهار السياسي والاقتصادي الاجتماعي والثقافي - من الوقوف في وجه خصومهم سواء ظهرُوا بصفة دينية أم بأخرى دينية سياسية.

(2) - يكتب عبد الصمد بلخير - في سياق تناوله مسألة «الاعجاز القرآني» وغير ثقافته محمود أمين العالم الذي يورد عنه أنه يرجع تلك المسألة إلى طابع القرآن «العدد المعاني أو القابل للتأويل، فهو (خالف لوجه) كما يقول عسي بن أبي صالب» - : إن الإدريسي أوضح «بطلان هذا التخصيص، مظهرًا كيف أن كل كلام ولو كان طبعياً يعتبر قابلاً لموضوعات لتعدد المفهوم والتأويلات، وليس الأدب فحسب.. أما التفسير الأوفق في نظري لتلك الظاهرة، فهي أولاً أنه كتاب استغرق حلقه أكثر من عشرين سنة، وهذا من النادر بالنسبة لأي كتاب، وثانياً وهو الأهم أنه تداعل عند رساله مع الفعل، مع الحياة، مع الممارسة، ممارسة تعبر الوقف. فظهر لها رقادها في نفس الوقت الذي عبر فيه عنها وعكسها. وهذا من خصوصياته ومصدر إعجازه. إذ نادراً ما ييسر لغيره ما ييسر له من شروط خاصة حقا واستثنائية كذلك». (حول الأبداع والهوية القومية - مجلة الوحشة - الرياض، عدد 58/59، يوليو/أغسطس 1989، ص 21)

ب هذا «التفسير الأوفق»، الذي يقدمه عبد الصمد بلخير لـ «الاعجاز القرآني»، قد لا يحسد من بعض تبسيط، لأنه يعزل البنية الإشكالية والمنفردة دينياً للنص القرآني، مع الإضافة بأن الرأي المقول عن محمود أمين عدم رجا لم تحس خصوصية الموقف، المعني هنا، إلا جزئياً.

(3) - نعمي بذلك أننا مضحك - بترجيح حاسم - في الصور الذي نشأ في سياق برور «العكس الاسلامي» وتصوره لاحقاً بعد محمد، والذي يرى أن «الإعجاز» يكمن، في أحد أوجهه الكثير، في أن محمداً لم يكتب ولم يقرأ، أي في أنه كان «أمياً» وذلك لأن هذا التمييز الأخير - كما أتينا عليه في الجزء السابق من مشروعنا الذي نشعر عليه لا يعي «الذي لا يقرأ ولا يكتب». (تحيل، هنا فقط، إلى معجم العلابلي، لفظة - أمي - ضمن جزء أول منه: وكذلك إلى: الأمي والأميون في القرآن الكريم لأحمد الخوفي - ضمن مجلة «الوعي العربي»، اعدد الخامس والسادس من عام 1976).

شأنها أن رسّخت النظر إليه بمثابته بنية نصية مفتوحة. ولهذا، لم يكن مستطاع مراقف ولسارغ السلفوية الصيقة الأفق أن تتسع للخصب الملتفت، الذي نصوي عليه النص القرآني على الصعيد الجمالي - ناهيك عن الصعيد الذهني الدلالي - ومن ههنا، فإن القول بأن «روعة القرآن وطلاوته كامنة فيه لم ينلها أي تعبير، ولكن السرس تغبروا»<sup>(1)</sup>، يطيح بذلك الخصب عبر تحويل النص الى بنية ناجزة مغلقة، وعاجزة عن أن تستمد من الحياة المتغيرة سفاً جديداً، ومن ثم عن أن تشير فيها حوافز جديدة. وإذا يحدث هذا وذاك، فإنه يكون قد انطلق من أن الجمالي يجسد حبة معضاة قُبلياً على نحو ناجز ومن موقع واحد، هو «موضوع الجمالي»، أي القرآن. أما أن يعتبر ذلك الجمالي علاقة متضايفة بين الموضوع والذات<sup>(2)</sup>، أي - هنا - بين النص القرآني وقارئه أو المُنصت إليه أو المتأمل فيه، فإن هذا يُنظر إليه من قبل أمثال صاحب الشاهد الأخير على أنه أمر يُفضي إلى الإجهار عسى «قدسة النص وعُلويته الإلهية».

ويعلن صاحب الشاهد المعني ما أتى فيه، قائلاً:

«فالعربي اليوم لا يستطيع أن يدرك من سحر القرآن وجماله ما أدركه العربي الأول، ولا يدرك الآن روعة القرآن إلا خاصة المتخصصين في اللغة العربية، أما العامة فتأثرهم بالقرآن عند سماعه ناشئ عن البيئة التي شاع فيها ذكر القرآن، وأحيط فيها بهالة من التقدير العظيم، وليس ناشئاً عن فهم له»<sup>(3)</sup>.

ومن الملاحظ أن مثل هذا التعليل من شأنه أن يختزل الجمالي إلى واحد من أوجهه الغزيرة والمتشابهة، وهو اللغة المكتوبة وذات الدلالات المباشرة؛ وذلك على حسب «الغة الرميرية المعمة بالدلالات المجازية»، التي تشير في المستمع (المنصت)

(1) - عبد المجيد محمود: في علوم القرآن - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 96.

(2) - انظر حول ذلك: الجمالي علاقة - تأليف ف.د. كونترا تنكو، ضمن (الجمالي في تفسيره الماركسي - تأليف

عدد من الباحثين، ترجمة يوسف الخلاق، دمشق 1968، ص 311 - 368).

(3) - عبد المجيد محمود: في علوم القرآن - المعطيات للقلمة سابقاً.

مواقف منها ما يقود إلى قراءة استبطانية غير مكتوبة للنص المعني؛ وكذلك على حساب الوجه الأخلاقي الحسي والوجه النفسي العاطفي والآخر الاجتماعي والثقافي الإثني الخ...

ومن ثم، فنحن حين نأخذ بمفهوم «الروعة أو الإعجاز القرآني» على النحر المذكور، فإننا نكون قد صادنا على احتمالات نشوء «قراءات» للنص القرآني (والحديثي) من النمط غير المكتوب وغير المفقّد وغير العالم، الذي ينشأ - عادةً وإجمالاً - ضمن أوساط شعبية مبعدة عن وسائل الثقافة العالة وأقنيتها، وكذلك أحياناً ضمن أوساط من المعارضة السياسية والأيديولوجية الخفية أو المغيبة والمقصية. ولعلنا نشير إلى أن الأمر إذ يسير على هذا المنوال، فإن جهد الباحث في التاريخ الإسلامي، عموماً، يعقل ما قد يكون هاماً وربما حاسماً على صعيد هذا التاريخ، وهو «الاسلام الشعبي» بمختلف حقوله وتلوناته وآفاقه؛ مؤثراً على ذلك كنه التوغل في «وعي الوعي - الثقافة العالمية»، ومُطّيحاً بـ «الوعي المباشر» في تلك الحقول والتلونات والآفاق. وأخيراً، يمسك القول بأن النظر إلى «حيوية النص القرآني أو إعجازه»، على حدّ تعبير الفقهاء والمفسرين، في ضوء ذلك الموقف اللغوي النخبوي الذاتوي (الذي يشتق أسباب البنية النصية منها ذاتها فحسب) ين بآب يقف في وجه هذه الحيوية، مع الإضافة اللازمة وهي أننا هنا، لا ننظر إلى الموقف من منطق تقويمي معياري، وإنما نأخذ من موقع بنيوي ثقافي بالاعتبار الانتروبولوجي والإثنوغرافي.

ويندرج في هذا الحقل من «حيوية النص القرآني أو إعجازه» ما درج المحققون الإسلاميون على تحديده بـ «الأحاديث الموضوعية». فهذه الأخيرة إذ تُحضع مبضع بحث تاريخي معمق، فإنها تقدم دلالة عميقة على أهمية الألفية النصية، التي افصححت عن نفسها غيرها تلك «الحيوية القرآنية». لقد كان على القنات والمجموعات والطبقات الاجتماعية والشعوب والإثنيات المتعددة، التي دحست الإسلام طوعاً أو أرغمت على ذلك، أن تتكيف مع معطيات الواقع الجديد. وكان

من خصوصيات عملية التكيف هذه أن لجئ إلى «وضع» أحاديث على لسان النبي محمد من شأنها أن تستجيب لاحتياجات أولئك، على نحو أو آخر. حدث ذلك حينما كان المغننون يفتقدون ما يرومون في الأحاديث، التي قيل إنها «صحيحة».

وما يهمنا من ذلك يتمثل في أن «الأحاديث الموضوعية» باطراد أضعفت، باطراد ملازم، أنماطاً ثقافية واعتقادية جديدة إلى الأنماط المفصح عنها في «الأحاديث الصحيحة»؛ موسعة - بذلك علناً وحفية - دائرة الحوار والتعالم والخصومة والتهادن والصراع تحت ظل صرح كبير مشترك ومفتوح بلا شطآن، هو لإسلام. أما الحويلة الكبرى، التي أفادت منها أرهات متعاضدة من الفقهاء وكلاميين وغيرهم، فقد كمنست في أنهم رأوا في اطراد اتساع وتعاطم الأنماط ثقافية والاعتقادية المستظلة بظل الإسلام عمودياً (اجتماعياً) وأفقياً (تاريخياً)، تالياً على الصحة المطلقة لتصور «الإعجاز القرآني»، من حيث هو تعبير عن استجابة النص القرآني لاحتياجات الناس، كافة، . وحيث تم ذلك، فقد غُضِرَ نظر عن مسألة «صحة» الأحاديث «الموضوعية»، ليركز على أنها ذات دلالة على ذلك التصور.

ذلك ، إذاً، أمر مثل واحدة من أكثر اللحظات طرافة وحساسية، على صعيد احتراق (تطويع) النص القرآني: لقد كان على ما تواضع عليه المفقهون تحت عباءة «إعجاز القرآن» أن يكسب صيفاً عزيزة ومتوعة، ليست الصيغة اللغوية، لا واحدة منها؛ هذا أولاً. وثانياً، لم يكن لتلك الصيغ أن تنشأ وتبرر متحاوراً أو متتالية فحسب، أو متداخلة متفاعلة فحسب، وإنما نلاحظ، كذلك، أن هذا كله حدث وفق مقتضيات الوضعيات الاجتماعية المشخصة للمجموعات والجماعات الاجتماعية المتعددة، بكل ما تطوي عليه من أوجه وحقول وعلاقات، من ضمنها تلك التي أهملت أو هُملت أو غُيبت من قبل جل الفقهاء ومعظم من أرخ للمجتمع العربي الإسلامي المعني. ومن هنا، كانت الأهمية الملفتة لمحاولة تيار الاعتزالي في ذلك المجتمع النظري في الكلام (النص) القرآني على أنه «مخلوق»؛ ذلك

لأن مثل هذا النظر يتيح للمباحث والفقيه والمؤمن العادي، جميعاً وكل من موقعه وفي ضوء إملائه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها، أن يتصرفوا بالكلام المذكور كشأنه بنية تاريخية مفتوحة تخضع لاتجاهات التغير والتبدل، التي تضرراً على تلك لوضعية الاجتماعية المشخصة<sup>(1)</sup>.

---

(1) انظر مع المقارنة: محمد سعيد العثماني - تحديث العقل الإسلامي، المعطيات المقدمة سابقاً

## .2.

أما الآن وفي سياق وضوء ما أتينا عليه من تنوع في أوجه العلاقة بين النص لقرآني والواقع المشخص، فإننا نواجه اختراقاً آخر للنص المعني انطوى على ما قد يكون ذا طرافة كبرى. وقد تمثل ذلك الاختراق - وهو ما يكون سمة رابعة منه في حقل النص القرآني - في الإفصاح عن «ثنائية» بين «الظاهر» و«الباطن» نشي غالباً بطبعه التضائفي (الجدلي)، أي على نحو يبدو فيه الظاهر باطناً والباطن ظاهراً.

ومن الهام ملاحظة أن هذه السمة القرآنية لا تتمثل في بنية قرآنية صامتة فحسب، وإنما تبرر - أيضاً - ثنائيتها بنية تدعو إلى النظر إليها وفيها على أنها كذلك. وهنا، يكمن وجه آخر من أوجه التحفيز على التعامل مع النص لقرآني بمشابهة مفتوحاً أولاً، ومتزجاً بالاحتمالات والآفاق الفهمية التأويلية ثانياً.

إن النص القرآني يدعو «أهل الذكر والتزئيل» إلى إمكان النظر العميق فيه من الموقع المذكور، بحيث يتسنى لهم التوغل في «أعماقه» عبر «سطوحه» وبعيداً عنها، وفي مواطنه عبر ظواهره وتعمزل عن مكرها، بل وفي «مركزه» عبر «ثغومه». وببفت حقا هو أن الدعوة القرآنية المعنية تكاد تصصح عن طابع شمولي، بحيث إنها تنسحب على الكون برمتة، مخترقة إياه في تجلياته الوجودية كلها، ف في ذلك الوجود الإلهي؛ مع الإضافة التالية الحاسمة، وهي أن طرفي هذه الثنائية ليسا محددين ومقررين مسبقاً على نحو مباشر أو ضمني، بحيث إن الفقيه أو الباحث أو المسام عامة لا يعلم «ما يعلمه إلا الله»: موقع الظاهر من الباطن وموقع هذا من ذاك، وأين مكمن الخط الأحمر الذي يمكن تلمسه بين القطبين. وهذا من شأنه الإشارة إلى أن ثنائية الدال والمدلول لا يمكن ضبطها ووضع اليد عليها عيناً. بل لعل أحاديث يصح، في هذا السياق، عن تداخل موجي بين طرفي الثنائية المعنية على نحو ترك مفتوحاً. وهذا، بالضبط، ما ولد حركة دؤوبة ومطرده من الاختراق للنص الديني

يهدف تقصي الباطن (الجوهري) فيه وتمييزه عن الظاهري (الثانوي).

ولقد أدى ذلك - كما هو الأمر في الأحوال الأخرى من اختراق السر المذكور - إلى إنتاج عملية تبين نصي مطرد تمثلت في الفكر الصوفي، الذي هو أحد 'ساق' الفكر الإسلامي عموماً؛ مع إيضاح أن هذه العملية كانت محكومة (مشروطة) بالقانونيات الناطقة للوضعية الاجتماعية المشخصة، التي كملت وراءها وضبطت آفاقها وحدودها العامة.

وليس بوسعنا، هنا، أن ننظر إلى تلك الثنائية بين الظاهر والباطن على أنها - في اصطوف القرآني المباشر - ذات طابع حذلي ينظر إلى الظاهر، بمقتضى حدليته، باطناً وإلى هذا ظاهراً. إن النص القرآني والحديثي ذاته لم يعلن ذلك بلغة تقريرية وتشخيصية مباشرة. ولكن عدم تحديده لما هو ظاهر ولما هو باطن عبر المسائل والمشكلات المحددة المشخصة التي أتت عليها، جعل من السهولة والمرونة إمكان أن تحرق هذه الأولى من مواقع ومطلقات متعددة متباينة، ومتصارعة في أحوال كثيرة. لقد قال النص المعني، إنه قائم على الباطن والظاهر، على باطن وظاهر، وترك المسألة تستكمل نفسها، باسترسال عبر الوضعية الاجتماعية المشخصة لمن تعرض لهذا النص، هذه الوضعية التي ضطت وحددت المنطلقات الإيديولوجية لهؤلاء وأدواتهم المعرفية والمنهجية، بما في ذلك أنماط تعاملهم مع الأقولات الإسلامية المنهجية، ومنها التفسير والتأويل والاجتهاد، على نحو خاص.

إن النص المذكور يقدم أمثلة بأبعاد ذات ميول واحتمالات وجودية شاملة، تتيح لنا التوصل إلى واحدة من النتائج الكبرى على هذا الصعيد؛ تلك هي أن الكون برمته قائم على ثنائية الظاهر والباطن. فنحن نقرأ ما يلي في القرآن:

«هو لأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»<sup>(1)</sup>؛ «إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون»<sup>(2)</sup>.

(1) - القرآن - سورة الحديد / 13.

(2) - القرآن - سورة الأنبياء / 110.

فإذا كان الله نفسه هو، بتعبيره القرآني، الأول والآخر والظاهر والباطن، فإن القرآن، الذي هو «كتابه»، لابد أن يكون مندرجاً في هذه الثنائية. فهو ينظر إلى الأشياء على أن لها بواطن تعبر عن حقائقها الدقيقة، وعلى أن لها ظواهر تعبر عن تجلياتها الخارجية الخادعة أو التي تعتقد العمق في مصداقيتها:

«فضرب بينهم بسور له بابٌ باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب» (1).

ويمكن القول بأننا إذا وضعنا هذا الفهم للمسألة في سياقه «السبوي محمد»، فإنه سيغدو أكثر وضوحاً وتشخيصاً. ذلك لأن محمداً هو «رسول الله»، يسبق «رسائله» إلى الناس كافة، ممثلة بالنص القرآني كاملاً. فالغزالي يورد الحديث لمحمد الذي تنضح فيه تلك الثنائية دون لبس:

«ان للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً» (2).

ويشرح الغزالي هذا الحديث قائلاً: «عاجلنا على الظاهر الظان أنه ليس وراءه مرقى يرتقى إليه، كيف يتصور أن تكشف له الأسرار...، كيف يتصور أن يطلع على سر قوله تعالى: (لن تراني)...» (3).

وبعد أن يقرر الرسول محمد ذلك الثنائي في النص القرآني، يلجأ إلى تحديد الموقف النبوي من ذلك بالسبب إلى امكانية الوجهين القرآنيين المذكورين أو واحد منهما، فيقول - بنقل عن الشهرستاني -: «أنا احكم بالظاهر، والله يتولى السرائر» (4).

ولما كان «العلم الإلهي» أمراً خاصاً بالله وحده، كما يأتي في القرآن:

«ولا يحيطون بشيء من علمه» (5)، فقد عدا مفهوماً أن يكون «لباطن» في

(1) - القرآن - سورة الحديد / 13.

(2) - كتاب الأربعين في أصول الدين لأبي حامد الغزالي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 24.

(3) - المرجع السابق مع معنياته المذكورة ذاتها.

(4) - الشهرستاني: الملل والنحل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 189.

(5) - القرآن - سورة البقرة / 255.



حورة «العلم الإلهي»، وأن يكون «الظاهر» في حورة «العلم النبوي». ولعل شأننا يستحق الإهتمام على هذا الصعيد، يقوم على أن اتجاهنا آخر يظهر على مستوى العلاقة بين النبي من طرف وبين القرآن باطنياً وظاهراً من طرف آخر. فهنا، يظهر محمد بمثابته المفضل على الناس. والأنبياء أجمعين في أنه جُمع له بين الحكمين معاً، الصاهر والباطن (1). وسواء أكان هذا الحديث المتصل بالسؤال المعنية صحيحاً وكرر الحديث السابق موضوعاً، أم كان هذا صحيحاً وكان ذاك موضوعاً، فالأمر واحد بالنسبة إلى مشكلتنا، الآن. نعتني بذلك أنه لن يعبر في هذه الأخيرة شيء، حين يكون محمد جامعاً لكلا الحكمين معاً أو يكون جامعاً لواحد منهما؛ فالسؤال يتالي يظل قائماً: إذا كان الله وحده هو العالم بالظاهر والباطن، أو إذا كان شيء يشاركه في العلم بهذين معاً أو بالعلم بواحد منهما وهو الظاهر (بغض النظر عن الإمام الشيعي المعصوم)، فما الذي يتبقى للمؤمن المسلم، سواء أكان عديداً أم فقيهاً؟

هنا، بدأت المسألة الجديدة تنبئ عن ولادتها، لتشير من المشكلات والخصومات والصراعات بين جموع متكاثرة من الفقهاء، خصوصاً، ما جعل حيزاً كبيراً من التاريخ السياسي والايديولوجي الإسلامي يخصص لذلك. فأن يكون الله سيد الموقف حيال «كتابه» وأن يكون «نبيه» مشاركاً له في ذلك أو في بعضه، جعل الموقف من هذا الكتاب (القرآن) ومن تفسيره «النبي» جدّاً إشكالي: أين موقع «الحقيقة» من «ظواهرها» على صعيد النص القرآني الحديثي، ومن هو المخوّل في صرح هذا السؤال دون الإنزلاق في التحديف والتحريف أولاً، ومن هو - من ثم - من يزعم القدرة على الإمساك بالإجابة «الحقيقية» ثانياً؟ لقد أخذ النص الديني - نقرأ في الحديثي - يحوّل إلى دريئة في أيدي الجميع لدى تسويغهم لأرائهم واجتهادتهم وانتماءاتهم السياسية والاجتماعية والإثنية وغيرها. فاحتلاط الأوراق

(1) - انظر: محمد رضا - محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار الكتب العلمية، بيروت 1975، ص 385.

وتعددتها الاحتمالية ، مرة أخرى ، مكن أولئك من الدفاع عن وضعياتهم الاجتماعية المشخصة بسلاح له من الحدود بقدر ما يصنعه منه ممتشقوه .

ولعل حالتين اثنتين تبرزان ، هما ، بخصوصية مركزة . فعلى صعيد الحالة الأولى ، نلاحظ أن مادعوناه، في موضع سابق بـ «الاسلام الرسمي السبوي» و «الاسلام النظري» و «الاسلام الشعبي» ، اكتسب كثيراً من خصائصه ايدائية من موقعه في هذه المسألة إياها ، مسألة الظاهر والباطن . فغالباً ما كان ممثرو تلك المستويات من الإسلام يمارسون مواقفهم التفسيرية والتأويلية والاجتهادية حين النص الديني في ضوء التمييز : سلباً أو إيجاباً وبرعي هادف أو دونه ، بين الظاهر منه والباطن . وكان على هذا النص أن ينصاع لهم وأن يحمل من الأوجه أو يحمله منها ما تقتضيه وضعياتهم ، مما أسهم في بلورة وتطوير نسق ذهني يقوم على استخدام مفاهيم تنطوي، في بنيتها، على احتمالات كثيرة لا يمكن صبها، نهائياً أو بمعنى واحد، ذاتياً لغوياً، من أمثال مفهوم «الرمز» و «اللغز» و «الإيماء» و «الباطن» و «الذني» و «الظهر» و «الكتمان لله» و «الحجاب» و «الجواني» و «البراسي» .

وبصيغة الحال، ففي ظل مثل تلك المفاهيم، كان بوسع المرء أن يخترق أعقد نص وأبسطه، بحيث تبدو التبعة وكأنها معلقة على مسؤولية النص ذاته، أو بالأحرى تحال التبعة، وهما، إلى مسؤولية النص المذكور؛ وهي، في واقع الحال، مسؤولية الوضعية الاجتماعية المشخصة الكامنة وراء ذلك وأمامه ومن طرفه. كما أنها - ثانياً وفي سياق ذلك - مسؤولية النص المعني. أما تكفير أو تبديع هذا الموقف أو ذلك فقد استمد مسوغه وقوته، في هذه الحال، من السلطة المادية السياسية المهيمنة والمثلة - في هذه الحال - للإسلام الرسمي، أو من قوة الجمهور النافذة - في معظم الأحوال - والتي يستند إليها لفيك كبير من الفقهاء. بيد أنه، على صعيد المنظرين غير المنخرطين مباشرة في صفوف الفقهاء، مثل «علماء الكلام» و «الفلاسفة»، فقد كان الأمر يجد حسه - في الحالات النموذجية - وفق موازين القوى بين الفريقين السابقين.

أما الحالة الأخرى فقد عبرت عن نفسها في أن الفقهاء، الذين رفضوا مسألة «الظاهر والباطن»، من أساسها وبقاعدة فقهية نظرية محددة، لم يكونوا - في أحوال كثيرة - إلا في الموقع الأضعف. فهؤلاء مثلوا واحداً من فرقاء متعددين وقفوا، عموماً وعمسوغات مختلفة ومتنوعة، ضدهم (أي ضد الفقهاء المذكورين).

ولعل أحمد بن حنبل واحد من أهم الشخصيات التي كرس هذا الموقف ودافعت عنه، وإن كان ذلك قد اخذ في البروز في حياة النبي نفسه، كما أصرح في موضع سابق من هذه المقدمة:

«فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الاصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان. وسلكوا طريق السلامة.. وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين: أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: (فأما الذين في قلوبهم ريغ...) فنحن نحترز عن الزيغ. والثاني: إن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز.

فرمما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) أننا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكنا علمه أن الله تعالى. ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس ذلك من شرائع الإيمان وأركانه» (1).

فالإيمان بالظاهر، والتصديق بالباطن، ووكل العلم بذلك إلى الله، إن هدا، مجتمعاً، بحده - بحسب الأفق الحنبلي - في التأكيد على أن «الكل من عند ربنا» (وهو تأكيد بقيي بالإتفاق)، وعلى أن التأويل، من ثم «أمر مظنون بالإتفاق». وبذلك، يس هالك، إلا من قيل الوهم والظن، مسألة معرفية تتعلق بباطن النص

---

(1) - الشهير مشايخ: الملل والنحل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 104، أنظر في ذلك أيضاً: كتاب (الرد على الرنادقة والجهمية) للإمام أحمد بن حنبل - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 6

الديني وبطاهره. أمّا ما يوحى بأنه يحتمل إجابتين أو أكثر أو يدعو إلى استساؤل، فينبغي شطبه، أساساً، من الموقف. لأن مثل ذلك يقود إلى «غير الله»<sup>(1)</sup>. إذ إن «من تعلم علماً غير الله أو أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(2)</sup>.

والحق، إن مسألة «الظاهر – والباطن» لم تستنبط، عند جمع من المفسرين واثوليين ولفقهاء وأصحاب المذاهب، مثل الشيعة والصوفية، من البحث في النص القرآني - الحديثي والتمعن فيه فحسب؛ بل إنما نلاحظ أن هذه المسألة، مشبه في ذلك مثل مسألة «التأويل»، تجدد إشارات وأحياناً تأكيدات ضمنية تحت على ضرورة أخذها بعين الاعتبار، من حيث هي، لدى البحث أو التمعن في النص المذكور (وقد أتينا على إثبات آية قرآنية وحديث نبوي يتضمنان ذلك). ونرى، في هذا السياق، أن «آية التأويل» الشهيرة، التي أوردناها في موضع سابق، تدرج في هذا الحقل، حين تُؤوّل على نحو من شأنه نفي إمكانية «تأويل الكتاب» من قبل «العلماء»:

«فأما الذين في قلوبهم ريغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله»<sup>(3)</sup>.

وبهذا، يتساوى «العلماء» و«العامة» في أنهم جميعاً غير مخوّلين في «تأويل الكتاب»، وفي أنهم - من ثم - أمام خيار واحد وحيد، هو إعلان «الإيمان»، دوماً انصياع لوسوسة الشيطان» ودعوته لهم للتمرد وطرح الأسئلة المخدّفة! إن فهماً «حقيقياً» لـ «حقيقة الكتاب» أمر يقع خارج دائرة الفهم البشري؛

---

(1) - ينقل لنا أبو بكر الآجري في رسالته حول (أخلاق العلماء - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 118-119)، نصاً يظهر نمط التفكير، الذي يهمن في الفقه الحنبلي: «... قال سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل رحمه الله يقول لرجل أُلح عليه في تعقيد المسائل.. ما تقول في صائم احتلم فقال الرجل: لا أدري فقال أبو عبد الله: ترك ما تنفع به وتساءل عن هذين رجلين؟!».

(2) - حديث نبوي ضمن: المرجع السابق نفسه مع المعطيات المذكورة - ص 92.

(3) - قد نورد، إضافة إلى ذلك، الشواهد القرآنية التالية: «أولاً يعلمون أن الله يعلم ما يُسررون وما يعلنون - سورة البقرة آية 77؛ «هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة - سورة الحشر، آية 22».

مما يجعلنا - وفق ذلك - نكل أمرنا إلى «الله - صاحب الحقيقة»، فنأخذ ما نفهمه من «ظواهر» الأمور، وندع ما يستعصي علينا من «بواطنها». ولكن - في هذه الحال - من هو المخول بتحديد هذا الباطن وذلك الظاهر، وتحديد الخط المميز بينهما، وإقراره؟ هذا السؤال، الذي أتينا على ما يقرب منه، وإن اتفق عيه، صعباً، معظم الفرقاء من المحدثين والفقهاء والكلاميين (بالطبع إذا لم يتحرج بعضهم عن طرحه في صيغته المباشرة والمفصح عنها)، فإن الإجابة عنه انشطرت عمقاً وسطحاً وعلى نحو متسارع ومتردد مع الإنشطار باتجاه الفئات والطبقات الاجتماعية والتكونات السياسية والمجموعات الفكرية وغيرها واستقطابها، بدرجة أو بأخرى، ضمن مصالحها وتوجهاتها الفكرية والدينية.

ونستطيع أن نشير، في إطار ذلك، أي في إطار قراءة النص الديني المعني ومن موقع استساؤل حول مسألة الظاهر والباطن، نسقين ذهنيين كبيرين أحسنا في التعارض وربما كذلك في التقاطب؛ في بادئ الأمر على نحو ساذج حذر، وبعدئذ بصور مكشوفة مصرح بها ومدافع عنها؛ معبرين، بذلك، عن نمو ملحوظ في الجهاز الأيديولوجي والمعرفي - بمعنى ما - لكلا الفريقين السياسيين الأساسيين، السلسلة والمعرضة. ولم يكن الجمهور الواسع دائماً في صفوف المعارضة، التي ظهرت بصيغ متعددة، منها السياسية والاقتصادية والثقافية (الايديولوجية) والمسلحة واللاتية خ...، بل كانت تخزقه كذلك الإيديولوجيا السلطوية القائمة؛ علماً بأن هذه الأخيرة لم تكن، في كل الأحوال، مهيمنة هيمنة السلطة السياسية العليا.

وقد نشير إلى أن ذينك النسقين اكتسبا أشكالاً وتلونات فيها الكثير من اطرافة والخصوصية والتنوع، مما يجعل البحث فيهما عملية ليست سهلة ولا ذات بعد واحد. لنقرأ لدى أبي البقاء بعضاً من مظاهر هذا الموقف، الذي يقدمه عبر بعض ممثليه على النحو التيهجي الذي ضبطهم به:

«وكلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير. وفي (عقائد النسفي): النصوص على ظواهرها والعقول عنها إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن إلحاد. وفي معنى الظاهر

والباطن وجوه أشبهها بالصواب ما قاله أبو عبيد، وهو أن القصص التي قصها الله عن الأمم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، إنما هو حديث حدث به عن قوم، وباطنها وعظ الآخرين... وفي تفسير أبي حيان: كتاب الله جاء بلسان عربي مبين لا رمز فيه ولا لغز ولا باطل ولا إيماء بشيء مما يتحمله الفلاسفة وأهل الطبائع. إلى آخر ما قال (كما في «الإتقان»).

وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التصديق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان<sup>(1)</sup>.

إن ما نتبينه من النص السابق يفصح عن ثلاثة مستويات للنظر إلى مسألة «لظاهر والباطن» في النص الديني (القرآني - الحديثي): واحد يُدين القائلين بها بالإحاد؛ وآخر يجعل منها أمراً مقبولاً بحدود لا يجوز اختراقها، وذلك بسبب من أن المسألة لا تتصل برمز أو لغز أو باطن أو إيماء؛ وثالث يدافع عنها محاولاً تخفيف وطأتها يجعلها تتطابق مع الظواهر المرادة. بيد أنه في هذه المستويات الثلاثة، جميعاً، يظل الحديث وارداً عن النسقين الأساسيين، اللذين أعلنّا عن حضورهما على صعيد المسألة المعينة. وإذا كان الأمر المتصل بتلك الصيغة «البقائية» قد بدا محايلاً كثيراً أو قليلاً وعلى جانب من التنوع المحتمل، فإنه يظهر لدى عبد الرحمن بن الجوزي بصيغة واحدة قطعية، تنجم عنها إدانة قطعية، أيضاً. هذا يحدث بالرغم من أن ابن الجوزي يرى في «الباطنية» ظاهرة مركبة تبرز عدة أسماء (هي عنده ثمنية)، ثمس جميعها «بدعة» مضادة للإسلام<sup>(2)</sup>.

وقد صنّف ابن الجوزي في حقل «الباطنية» اتجاهات دينية وفلسفية وسياسية، بعد أن حدد المصطلح المعني بها على النحو التالي:

(١) - أبو النقاء: الكلبيات - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 16-17.

(2) - انظر ذلك في: أبو العرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي - الغدادي - تليّس إبليس، حقه وخبره أحاديثه - ص 111-121.

«سموا بذلك لأنهم يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من لظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورتها توهم الجهال صوراً جلية، وهي عدد لعقلاء رموز وإشارات إلى حقائق خفية، وأن من تقاعد عقله من العوص على خفاء والأسرار والباطن والأعوار وقع بظواهرها كان تحت الأعلان التي هي تكليفات الشرع. ومن ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف.. قالوا: وهم مردون بقوله تعالى (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) الأعراف: (157) - ومرادهم أن يزعوا من العقائد موجب الظواهر ليقدروا بالنحكم بدعوى الباطن عن بطلان الشرع»<sup>(1)</sup>. ثم يعدد ابن الجوزي، في النص نفسه، ما يدخله من الفرق في الباطنية فهي عنده التالية: الإسماعيلية، والسبعية، والباكية، والمحمرة، والقرمطة، والخرمية، والتعيمية. وقد نستطيع أن نرى، في ثنايا حديثه عن هذه الفرق، اتجاهها للنظر إلى الفلسفة - أو التفكير اللاذبي عموماً - على أنها أحد أساق فكر أولئك أو تلوين من تلويناته.

وهذا، بدوره، يشير إلى أن كل ما يخرج عن حدود النص المباشر، ويتعد عن الأداة النقية (الشرعية)، فاسد مفيد، وينبغي - من ثم - رفضه وتبديعه، حتى لو جرى التوصل إليه بطريق يُعلن فيه انتمائه إلى الإسلام. وبذلك، ينهي ابن الجوزي من يرى أنهم محصوم بإعلان أنهم «محدثون» على الله والنبي والكتاب؛ ذلك لأنه ينطلق من أن هنالك رؤية واحدة وحيدة للنس المعني<sup>(2)</sup>، هي - برأيه - تلك التي تقع بين الباطنية والظاهرية. وهو، بهذا، يفعل ما يفعله آخرون: هنالك صرفان للمسألة، واحد ينحو نحو الضلال ممثلاً بما يخالفه من القراءات، وآخر ينحو نحو الحق ممثلاً بقراءته الخاصة.

(1) - مرجع لمباين نفسه مع المعطيات المذكورة - ص 111..

(2) - فقد هبم ذلك ضمن مباحثات ودلالات أخرى ذات خصوصية معينة - أيضاً في أوساط اللاهوت المسيحي لفرانسوا «فولتير» يحتملنا «أن علماء اللاهوت (هؤلاء) إذ يحتلون عن الإنسان المخالف لرأيهم يدعون عداً بقوله إنه يهدف على الله» (أنظر ذلك في كتاب فولتير - الرسائل الفلسفية، الرسالة الثالثة عشرة حول التسبب لوك)

ويوضح ابن الجوزي موقفه ذاك عبر نص بورده لابن عقيل، الذي يعلن فيه أن  
الاسلام

«هلك بين طائفتين.. الباطنية والظاهرية. فأما أهل الباطن فإنهم عطلوا  
طواهر الشرع... وأما أهل الظاهر فإنهم أخذوا بكل ما ظهر مما لا بد من تأويله»،  
ومن ثم، فـ «الحق بين المنزلتين. وهو أن نأخذ بالظاهر ما لم يصرفنا عنه دليل،  
ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من أدلة الشرع»<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا، يصير أمر فهم النص من أمور النص نفسه، دون تدخل من  
خارج؛ مما يعني أنه «يفسر بعضه بعضاً»<sup>(2)</sup>، أي دون التفات للقاعدة الفقهاء  
الشرعية المسوّه بها آنفاً، وهي أن «الأحكام تتغير بتغير الأزمان». وهنا ثانية، يجد  
أنفسنا أمام الدعوة للظن إلى النص الاسلامي (والديني عموماً) على أنه يفسر نفسه  
بفسه. لكن هذه الدعوة، مثلها مثل غيرها في حقول أخرى أتينا عليها سابقاً، كان  
عليها أن تتخبر حال اصطدامها مع الواقع البشري المشخص، في حاجاته ومقتضياته  
السياسية والاقتصادية والسوسيوثقافية. فلقد اصطدمت فكرة «الاكتفاء الذاتي»  
لنص المذكور وما اقترن بها من تسفيه لثنائية الظاهر والباطن أو ربما للحدلية  
بينهما، بذلك الواقع في تغيره وتحوله، ومن ثم في طرح أسئلته وتساؤلاته التي انطلق  
فيها من حاجاته ومقتضياته، دون أن يسمح لتلك الفكرة بتحميده و«تسميره» في  
حظة واحدة من لحظاته. وقد لاحظنا أن بعضاً من التعبير الذهني عن ذلك برر،  
خصوصاً، في الصيغ الثلاث الكبرى، الشيعية والصوفية والفلسفية. ومن لهام  
ولطريف، على هذا الصعيد، أن ننقل بعض ما كتبه القاضي عبد الجبار، خصوصاً  
وأن ذلك يتصل بمن يسميهم «الباطنية»، أي أولئك الذين يدرج في طردهم،  
حسب جمع من الكتاب الإسلاميين مثل الإمام الغزالي، الصوفية والشيعية.

(1) - بن جوري. تليس انيس - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 118.

(2) - بطرثبة الإتيان في علوم القرآن - الجزء الثاني، ص 175.



يقول عبد الجبار: «فقالوا: إن القرآن له ظاهر وباطن، وتنزيل وتأويل...  
فيقال هم

إن هذا الباطن الذي تزعمون أنه الواجب؛ هل يدلّ الظاهر عليه أو لا يدلّ؟...  
فإن قالوا:

إن ظاهر القرآن قد اختلف فيه، فلا يجوز أن لا يكون له باطن، لأن الحق لا يكون في المختلف... فإن قالوا: فقد قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا)، فدلّ بذلك على أن علاقة كونه من عند غير الله حصور الاختلاف، وعلاقة كونه من عند الله تعالى زوال الاختلاف، وذلك لا يصح في الظاهر، فلا بد من باطن، هذه حاله» (1).

ونضيف إلى ذلك - وهذا من مفارقات الموقف المدوية - أن تفسير النص بالنص، على النحو الذي يدعو إليه ابن الجوري، ومعه ابن عقيل، يؤدي بهما إلى تدقّض مربيك ومحرج لهما. فهما اللذان ينطلقان، في موقفهما الأساسي، من المعجمية الشريعية، يقفان - في ناتج قولهما - ضد هذه المعجمية، التي تدعو، في واحدة من قراءاتها، إلى المبدأ الفقهية الشريعة الآنف الذكر: تتغير الأحكام بتغير الأزمان؛ ومن ثم، تتغير القراءات بتغير الوضعيات. ومع ذلك، فإن ما يركد عليه صمم أو ساط فقهية تنظيرية من أن تفسير القرآن بالقرآن وبالسنة، ومن أن تفسير السنة بالقرآن وبها، ومن أن تفسير ذلك كله بذلك كله وبالإجماع، يظل - في الإيقاع الأخير والخفي غالباً - منوطاً بتغير الأزمان، أي الوضعيات الاجتماعية المشحونة المتعاقبة والمتزامنة والمتداخلة. إذ إن هذه تضبط أخط التناول لتلك النصوص في أكبر قناتين لها، وهما المعرفي والايديولوجي، وذلك على نحو تقوم لعلاقة فيه بين المتناول للنصوص المذكورة وبينها ليس على نحو مباشر وغير متوسط، وإنما عبر تينك القناتين إياهما.

(1) - المغني للفاصي عبد الجبار - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 363 - 366.

إن اختراق النص القرآني (والحديثي) ، عبر قناتي الظاهر والباطن، كان من لأشكال التي عبر فيها الواقع البشري الشخص عن شخصيته ذات الخصوصية المحددة، التي لا يضحى بها على مذهب قواعد نصية قد تكون مناسبة في ظروف أخرى. وكانت ثمار ذلك قد ظهرت بحسبة بصرق ومدارس ومذاهب واتجاهات متعددة سياسياً واقتصادياً وسوسيوثقافياً هي أكثر بكثير مما أعده ابن الحوري. فقد كان لعمية اختراق النص بالتحسينات المذكورة وظيفتان كبريان؛ تمثلت أولاهما في تحقيق شرائط الوجود الضرورية للمجموعات البشرية القائمة في ذلك الواقع. في حين برزت الثانية بمثابرتها تحدياً لا مفر منه لفكرة «الاكتفاء الذاتي» لنص المذكور ولم وقف وراءها. وفي كلتا الحالتين، حدث ما يجب أن يحدث: الإنسان لا يعيش من النص، وإنما هذا يعيش من ذاك، ويعتمد منه موضعه الشخص ومسوغته واستمراره. وقد كان على عبد الرحمن بن الحوزي أن يقر بوجود هذا «الابليس» وبضرورة وجوده، لأنه لا مفر من ذلك؛ فهو تعبير عن حركة الحياة وتنوع أنماطها وتناقضاتها واحتمالاتها.

ههنا، يتعين علينا القيام بتفكيك النص القرآني وتحليله، ومن ثم اكتشاف الدلالات التي قد تضع يداً على معقد المسألة. من أجل ذلك، فممن هنا أن نلاحظ كيف واجه القرآن تلك «الشخصية الابليسية الشريرة». فهو - بطريقة القص الدرامية وعلى نحو يستوجب استخدام المهجية التي تقودنا إلى النص وما وراءه من دلالات كبرى وصغرى - يقر بأن ثنائية الإلهي والابليسي (الشيطاني) أمر لا مخلص منه من أجل الفريقين كليهما. فعلى الرغم من أن الله - بحسب النص - هو مبدع أو خالق كل شيء (على اختلاف معني الابداع والخلق قرآنيًا)، ومن ذلك أبيس نفسه، فإنه مبدع هذا الأخير أو مخلقه، مع المعرفة مسبقاً بشخصيته الشريرة تلك؛ وعلى برعم من أن ابليساً «ارتكب من الخطايا» ما يدينه ويدعو لقهقهه وإبادته، فإن الله يستجيب لطلبه وتحديه، طلبه بأن يعمل «يُنظر» إلى «يوم الدين»، وتحديه مع انقسم بعزة الله بأنه سيعمل - أبداً - على اغواء الناس الصالحين وحرفهم عن

الصراط المستقيم. لم يدرك ابن الجوزي أن في النص القرآني ما يغطي - بتأويلات محددة - مطالب حتى أولئك الذين يرى فيهم خصوماً خطيرين على الاسلام، وليس مطامه هو نفسه وحسب التي يرى فيها تجسيدا «أميناً - مستقيماً» لهذا الأخير. أما المجاز ذلك فيتم عبر تسويغ «ابليسيتهم» نفسها بمثابرتها تقيماً ضرورياً لـ «إيمانية» المؤمنين الصالحين. إذ إن الأمر يتحدد، في نهاية المطاف، بالقطع التالي، الذي لا بد أن يقر به ابن الجوزي من موقع رفضه القول بـ «باطن» للنص:

«هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن»<sup>(1)</sup>.

في هذا السياق، تبرز ملاحظتان تحددان نمط تفكير أمثال ابن الجوزي حيال مثل تلك المسألة التي نحن بصدددها. الملاحظة الأولى تتمثل في لحوء ابن الجوزي إلى انحراف الخصوم من دائرة الاسلام، تعبيراً عن ادانتهم، وذلك من موقع تهماتهم بالتسرب به بغية تحقيق أغراضهم «الخبيثة». أما الملاحظة الثانية فتتضح في صيغة أهليته لخصومه، أي بإعادة «بدعتهم» إلى أصول «ابليسية».

فإبن الجوزي يعلن، بتعبير مأخوذ عن أبي حامد الغزالي، أن «الباطنية قوم تسبوا بالاسلام ومالوا إلى الرفض وعقائدهم وأعمالهم تباين الاسلام بالمرة (2)».

وهؤلاء هم على ما هم عليه، لأنه

«قد تلاعب بهم إبليس فبالغ وحسن لهم مذاهب مختلفة»<sup>(3)</sup>.

إن الموقف هنا جد طريف وفي غاية الخصوبة النصية. ذلك أن «إبليس»، وفق ذلك، يمارس دوراً تحريضياً بمعرفة مسبقة تامة من «الله»، بل ربما يايحاز منه. فـ

(1) - القرآن - سورة النفاين / 2.

(2) - ابن الجوزي: تقييس إبليس - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 11.

(3) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة.

«المعرفة» الإلهية بأمر ما لا تشترط «الفعل»، بمقتضاها وعلى نحو محايث لها، وإن كانت هي على علم به، على نحو من الأنحاء. لنقرأ النصوص القرآنية التالية، التي تتناول النزاع بين الطرفين المذكورين:

«إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون. إلا إبليس... قال يا إبليس ما منعك أن تسجد.. قال أنا خير منه.. قال فاعرج منها فإنك رجيم. وإن عيسك معني إلى يوم الدين. قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المضرين. إني يوم الوقت لمعلوم. قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين» (1)؛ «قد ذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاءً وفوراً. واستفرز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بئيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد..» (2).

إن ما نلاحظه في تلك النصوص القرآنية يكمن في أن «الخطيئة» إذا ما ارتكبتها «بنو آدم»، فإنها لا تكون حالة نهائية ناجزة، بقدر ما تجسد، هنا، لحظة من لحظات اختبار يستمر حتى «يوم الدين». ومن ثم، فالخطيئة البشرية هي، بحسب الشواهد، غير بشرية؛ إنها خطيئة إبليس، الذي أقسم لله أمامه وبذاته الإلهية أنه سيثابر على إغواء المؤمنين حتى «يوم الدين». ويضاف إلى ذلك ما قدمه النبي محمد في حديثه المتعدد الروايات حول «محااجة آدم وموسى»، ليضفي ألواناً جديدة على المسألة، التي تظهر - في هذا السياق - من حيث هي الموقف من النص الديني الملزم:

«معن أبي هريرة عن النبي (ص) قال حاح موسى آدم.. فقال له أنت الذي أخرجت الناس بذنوبك من الجنة وأشقيتهم. قال آدم يا موسى أنت الذي اصصمك الله برسالاته وكلامه أتلومني على أمر قد كتبه الله علي قبل أن يخلقني أو قدره

(1) - القرآن - سورة ص / 71 - 83.

(2) - القرآن - سورة الإسراء / 63 - 64.

علي قبل أن يخلقني قال رسول الله (ص) فحج آدم موسى»<sup>(1)</sup> .

ههنا وبحسب هذه الحاجة (الاحتجاج أيضاً بتعبير ابن كثير الدلالي)، تتساقط الحواجز، لتتماثل المواقف عند «الله تعالى». إذ

«لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء»<sup>(2)</sup> .  
ولكن، لما كان الله هو الذي يفعل ذلك إذ يحيط بكل صغيرة وكبيرة، فهو «لا يبدع عارف» بضرورة الغفران والعفو:

«إن الله لعفوٌ غفور»<sup>(3)</sup> .

وبناء على ذلك ومن أجل إنفاذه، أرسل النبي «رحمة للعالمين...»<sup>(4)</sup> .

إذاً، كيف لعبد الرحمن بن الحوري أن يحكم على هذا الفريق المسلم أو داك بأن «إبليس» من وراء آرائه، طالما أن الموقف - في أساسه وبدئه - مرهون بـ «مشيئة الله» وما «قدره» على الناس؟! إن الأبلسة من يعلن إنتماءه للشهادتين - أو لشهادة لأولى - هو، ضمن منطوق النص القرآني، عمل من إبليس (الشيطان) نفسه. وبذلك، يرتد الصاع صاعين لابن الحوزي، حيث يتحول هو - وليس خصومه - إلى موقع الأبلسة (الزندقة). وإذا يتمحض الأمر عن ذلك، فمن مبدأ «الأبلسة» القرآني يكون قد رُفع عن لحظة التشخيص والتعيين، ليضم في بنيته انصرافه التفضيضية فقط أولئك الذين يجهرون بـ «لا» للشهادتين، أو للشهادة الأولى وحدها. وهذا ما أدركه «بيي الرحمة»، إذ أعلن «أنه هو يحكم بالظاهر، وأن الله يتولى لسرائر». ذلك لأنه إن فعل غير هذا، فسوف يقع في حُلُم قرآني، وربما كذلك في «معصية ربانية». وفي مثل هذه الحال، يُعَضُّ النظر - بطبيعة الحال - عن

(1) - ابن كثير: البداية والنهاية - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 81 - 82.

(2) - القرآن - سورة النحل / 93.

(3) - القرآن - سورة المجادلة / 2.

(4) - القرآن - سورة الأنبياء / 107.

الحديث الحمدي الآخر (وأمثاله)، الذي يُعلن بموجبه أنه (أي النبي) يجمع بين كلا الحقلين، الظاهر والباطن؛ أو يعلن بأنه (أي الحديث) موضوع أو متشابه.

لقد كان علي المؤنّس من أهل «السنة والجماعة - الإتياعيين» أن يصطدموا بحسّاج «شرعي» من قبل «أهل الباطن - التحررين الليبراليين»؛ تحول علي رأي ابن الجوزي - إلى مقاومة مسلحة على أيدي من حادّهم بـ «القرمصة والإسماعيلية إلخ...». فهؤلاء، الذين رفضوا - بطرقهم الخاصة وعلى نحو حازم - التفسير والتأويل النصوي للفقهاء الكثر، الذين غالباً ما كانوا أو ما كان حيزهم مندغمات في بوتقة «الإسلام - الرسمي السلطوي»، أي لأولئك الذين يحدّدون «الدين» عموماً بأنه «العمل بظاهر القرآن والسنة»<sup>(١)</sup>، رأوا أن من حقهم وواجبهم الديني أن يفهموا النص القرآني وفق طرائقهم أو طريقتهم في «الاستنباطات الصحيحة»؛ فأوصلوا الموقف - على هذه الحال - إلى تشخيصات وتخصيصات في غاية الوضوح؛ وكذلك في غاية التناقض مع ما وصل إليه حلّ أولئك.

وكان من ثمار ذلك أن أفصحت القراءة «الباطنية» للنص القرآني (وكذلك النبوي) عن تلك الأمشاج من العلاقات السياسية والاقتصادية والسوسيوثقافية إضافة إلى لائنية، التي قبعت خفية وفاعلة وراء المباحكات والجدالات الدينية؛ وسمحت - من ثم - بالحديث عن «إسلام رسمي - سلطوي» و «إسلام شعبي» و «إسلام نظري» و «إسلام فردي شخصي» و «إسلام إتيي» إلخ... ومن هنا، فمن اللجوء إلى «التستر بالإسلام» والتحدث، رغم ذلك أو بفضل ذلك، باسمه، بمثل «تهمة» قد تكون، في أحوال مامعينة، صحيحة؛ ولكنها - في الأحوال الأخرى الأكثر شمولاً من التاريخ العربي الإسلامي - تلفيق صنعه الفرقاء المتعددون بوجهه بعضهم ضد بعضهم الآخر. وقد نقول، أكثر من ذلك، إن استخدام ذينك التعبيرين

---

(١) - محمد سلطان المعصومي الحنّدي المكي: هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟ العظيات مقدمة سابقاً، ص ١١.

«التهمة» و «التلميق» يخضع الآن، كما خضع سابقاً، لجدلية النص والواقع، بحيث تبدو عملية «التستر» تلك أمراً مشروعاً ضمن الهيمنة الإيديولوجية للإسلام - نمطه السلطوي الرسمي خصوصاً - في المجتمع أولاً، مما يجعل من اختراقه والانصلاق معه، وليس بحذله، نقطة البدء أو إحدى نقاط البدء الكبرى في الفعل الفكري أو السياسي أو سياسي وغيره؛ وعي حيث تتحول عملية التستر إياها إلى نوع من تحقيق حماية ذاتية، ومن ثم إلى دفاع وهجوم ثانياً<sup>(1)</sup>.

في ضوء ذلك ومن موقعه، يمكن قراءة النص الشيعي العقيدي (نديني) أو الصوفي أو الفلسفي قراءة تبرز بوصفها مساءلة للنص القرآني الحديثي انطلقت من خارجة، أي من ضرورات حملته على الاستجابة لاحتياجات ومقتضيات الوضعيات الاجتماعية المشخصة لمثلي هذه المدارس والتيارات الفكرية والسياسية. ذلك لأن الجميع مارس مثل هذا الموقف الاحتراقي، بمن فيهم أولئك (ومن ضمنهم «أهل السنة والجماعة») الذين يوجهون تهمة التبديع للآخرين. ومن ثم، فالخلاف المركز والمكثف والخفي المضمن، غالباً، على النص الديني هو - بمعنى معين ودلالة معينة - خلاف على المصالح «الدنيوية» المتشعبة عن الوضعيات المذكورة، والتي تتضمن لوحه لاقتصادي كما الوجه السياسي والآخر السوسيوثقافي وكذلك الوجه المعرفي

---

(1) - حين يواجه خصوم الصوفية والشيعة هؤلاء الذين يأخذون عليهم اتخاذهم مسلك «التقية والتستر»، يتهمونهم بالسفاهة والكراهة غير مدركين - بهذا - مايقع وراء ذلك من مقتضيات سوسيوسياسية وثقافية. فهيمنة أولئك الخصوم السياسية والدينية، خصوصاً، تقضي غالباً - في التاريخ العربي الإسلامي - على حرية إلقاء من يقف في وجههم أو تهمة تبديعهم إلخ... مما يدفع هؤلاء الآخرين (المهيمين عليهم) باتجاه التقية والاحتراز، بحيث يمكن أن يتحول ذلك إلى موقف يبدو وكأنه من صلب العقيدة الدينية الملاحقة. إن غياب الرضوخ حول العلاقة بين السلطة والثقافة، عمومًا، و بروز مفهوم «الهيمنة» ضد مفهوم «الثاقفة» في التاريخ المذكور، يلاحظه في مثل الرأي التالي لمحبة الدين الخطيب (الخطوط العريضة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 34 - 35) : «وعندهم (أي الشيعة) إن الغاية تبرر الوسيلة. وهذا الخلق يبيح كل أساليب الكذب والمكر والتلون». إن مثل هذا الرأي البسيط حول المسألة المعنية لا يرى فيما يقال على لسان بعض الشيعة بأن «من لا تقية له لا دين له»، (انظر المرجع الأخير مع معطياته المذكورة، ص 34) إلا صيغة من صيغ المكر والتلون، مفترطاً - بذلك - بإمكانية البحث في المسألة إياها عبر مثل المفاهيم التالية: جدلية العلن والمقرب، والمركب والبسيط، والمهيمين والمهيمين عليه، والظاهر والباطن

والآخر الإثني إلخ... ولذلك، فإن محاولة تفحص هذه المسألة تستدعي استبطان حفي لمضمّن فيها، خصوصاً، أي الذي لم يصرح به فظّل رهين الدلائل لإيديولوجية الوهمية. إذ كيف يقر أولئك بأن توقعهم من النص الديني يمر أساساً عبر وضعياتهم الاجتماعية المشخصة، قبل أن يظهر موقعاً نصياً دينياً وفي سياق ظهوره، كذلك! ههنا، في حقل عملية الاستبطان المركبة المعقدة هذه، تبرز أهمية الاستخدام الجدلي لـ «الأركيولوجية الفوكوية»، التي تُفصح عن نفسها بصيغة الحفر في الصبغات المتراكمة والمتراكبة والمترسبة، التي تحجب ما لم يفصح عنه، أي - وهنا مثار الدهشة المهجية والمعرفية - ذلك الذي يمارس، غالباً، دور الفاعل الحاسم، حتى لصالح ما يفصح عنه ويعاد إنتاجه إيديولوجياً وهمياً، ويمارس - في الوقت ذاته - دور الفاعل غير الحاسم.

\* \* \*

وقد يتكون لدينا الفطن بوجود نروع نخبري (لاشعبي) أو مضاد للجمهور ورء موقف معظم المفكرين الباطنيين. إذ يلاحظ - بحسب ذلك - أن هذا الموقف يقوم على تمييز بين «الصور الخفية الحسية المباشرة والطاهرة» في النص القرآني - الحديثي، التي تقف عندها جموع الناس من طرف، وبين «الرموز والإشارات والحقائق الخفية المبطة» في ذلك الأخير والتي يستكها العقلاء والأعلام وحدهم دون غيرهم من طرف آخر. وهذا ما يجرنا إلى مسألة السلطة والجمهور والشريعة والفلسفة. وقد لاحظنا أن ابن الجوزي رأى في ذلك مأخذاً على الباطنيين. لكن التدقيق في الأمر والإمساك به - في معظم أوجهه أو في أهمها - قد يمتكس من استجلاء الموقف، الذي طرحه ابن الجوزي على النحو الإيديولوجي التقويمي المذكور، مفضياً إلى أن المقابلة بين الباطن والظاهر على أيدي الباطنيين ليست عملية نخبوية سياسية وإيديولوجية بين «العقلاء» و «الجهال»، وإنما هي مقابلة معرفية بتبطين سياسي، نيطت بها مهمة الإفلات من قبضة النص المهيمن و سلطنة المهيمنة والأفق الاستراتيجي المهيمن.



وقد يمكن تبين أشكال رئيسة كبرى لتبئين مادعاه ابن الجوزي «الباطنية» الإسلامية، الأولى الكبرى. ونعني بذلك تلك الأشكال التي أتينا على ذكرها فيما قبل، وهي الشكل الصوفي في صيغته الزهدية الباكرة والنظرية اللاحقة، والشكل الشيعي ببعديه انضري والسياسي، والشكل الفلسفي المنحرد. ولانشك في أن هذا التقسيم لايشي بمصادقته أو بمعظمها، إلا إذا نظرنا إلى عناصره على أنها متداخلة متفاعلة فاعلة. ويقدم الخطاب الصوفي نفسه ليس من موقع كونه اختراقاً صوفياً للنص القرآني الحديثي، وإنما من حيث هو البحث الدلالي عن «جوانية» قرآنية طوّح بها على أيدي المتفكرين والمشرعين وطقوسهم وقواعدهم «الشكلية - الصورية». وهو، بذلك، يعبد طريق أمام إمكانية القفز على وضعية اجتماعية مشخصة، أخذت تتبلور وتبرز في حل سطة مركزية كبرى تعمل على فتونة وجودها التجاري والضريبي والخرافي والزراعي بيد حازمة، وذلك من موقع النص القرآني الحديثي نفسه، المعنوي شريعة وفقهاً.

ومن أجل هذا، وجد الصوفية الزهاد الأوائل أنفسهم أمام مهمة قراءة نص اديني، القرآني الحديثي، على نحو يجعل منه تصديقاً لنمط حياتهم الأعد بالانتشار في أوساط متزايدة من الفقراء والمفقرين والمشردين والمهمشين والمفلوكين إلخ... ولا بد من الإشارة إلى أن هؤلاء وجدوا في النص المعني وعياً دينياً يهبهم في «الآخرة» ما يفتقدونه في «الدنيا»، ويسمح لهم - بالتالي - أن يحققوا حاجة من التوارن النفسي والديني الإيديولوجي المعترق اجتماعياً<sup>(1)</sup>. وليس من الضروري أن

(١) - برع «أهل الضاهر» عادة هذا «الحق» للصوفية في قراءة القرآن والسنة صوفياً. فمحمد سلطان المعصومي «محمدي انكي في (حل المسلم ملزم بانواع مذاهب معبر من المذهب الأربعة - المعطيات المقدسة سابقاً، ص 40، 42) يسلط من الموطأ والصحيحين وغيرهم من أن «الصوفية أظهرت أقاويل لا يدرى لها تومين بالكاتب والسنة». ومن الباحثين المعاصرين في هذا الحقل، يوز أبو العلا عفيفي، الذي يشكك بمصادقية التمام التصوف لدى ابن عربي للقرآن، على الأقل دلالية. ذلك أن هذا التصوف يُحيل إلى الأفلاطونية الحديثة وعرفها «ومن المستحيل أن يكون هو القرآن الذي نفهمه» (أبو العلا عفيفي: من أين استقى عبي الدين ابن عربي فلسفته الصوفية - مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة 1933، ص 192). ومن المشرقين، الذين ينفون وجود مثل تلك العلاقة بين التصوف والنص القرآني، وإن بعض التحفظ، يبرز جولد ويهر في كتابه «مذاهب المفسر الإسلامي».

تسوق، هنا، حشداً عفيراً من الآيات والأحاديث، لندلّ، على وجود البنية النصّية المفتوحة باتجاه قراءة تزهدي لها. إذ يكفي أن نورد بعض نماذج منها، تُفضي بنا إلى التفكير في أحد الأنماط الذهنية الكبرى المهيمنة في النص المعني. فمن القرآن نقرأ مايلي:

«إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة، إذ أقسموا ليصرّمنها مصبحين»<sup>(1)</sup>؛

«وتوكل على الله، وكفى بالله وكيلاً»<sup>(2)</sup>؛

«يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين»<sup>(3)</sup>؛

«سوف يعطيك ربك فترضى»<sup>(4)</sup>؛ «وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور»<sup>(5)</sup>.

وبرأي ماسّينون، تعتبر الآية التالية واحدة من الآيات التي صنعت «البذور القرآنية للتصوف الإسلامي»<sup>(6)</sup>:

«قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يُحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله عفو رحيم»<sup>(7)</sup>.

ومن الأحاديث الحمديّة، نورد التالية الدالة على ذلك النمط الذهني، والتي أسهمت في استنباطه واستنهاضه:

«لو كنت في الصبارى كنت من رهبانهم»<sup>(8)</sup>؛

---

(1) - القرآن - سورة القلم / 17.

(2) - القرآن - سورة الأحراب / 3.

(3) - القرآن -

(4) - القرآن - سورة الضحى / 9.

(5) - القرآن - سورة الحديد / 30.

(6) - «عصر دومينيك» سرديل الإسلام، المعطيات المذكورة سابقاً، ص 81.

(7) - القرآن - سورة آل عمران / 31.

(8) - صص: مسند ابن حنبل - جزء 5، ص 163.

«اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة» (1) ؛

«الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر» (2) ؛ «... إن لكل أمة فتنه، وفتنة أمتي:

للمال» (3) .

فتحت النصوص وأمثالها استطاع التيار - النمط الصوفي الزهدي أن يجعل منها محور نشاطه المناهض للحياة، وبؤرة دعوته السلبية الصامتة للإنسلاخ منها. وسوف نلاحظ أن هذا الاتجاه سيكون واحداً من عوامل أساسية ألهمت لاحقاً المصوِّمة النظرية الصوفية، التي تكتسفت في مذهب «وحدة الوجود»، خصوصاً، والتي - هي بدورها - وجدت بغيتها في نصوص قرآنية - حديثية أخرى أكثر تضمناً للعناصر التأملية الخدسية، من أمثال التالية (على الصعيد القرآني):

«وقلوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب» (4) ؛ «وتخفي في نفسك ما الله مبديه» (5) ؛ «واتخذ الله إبراهيم خليلاً» (6) ؛ «فأينما تولوا فثم وجه الله» (7) ؛

ومن أمثال التالية (على الصعيد الحديثي):

«المؤمن ألف مألوف؛ لآخر فيمن لا يألف ولا يؤلف» (8) ؛ «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أريدكم؟ فيقولون ألم تبصر وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتجننا من النار؟ فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً

(1) - النووي: رياض الصالحين - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 213.

(2) - النووي: المرجع نفسه مع معطياته المذكورة - ص 216.

(3) - النووي: المرجع نفسه مع معطياته المذكورة - ص 219.

(4) - القرآن - سورة فصلت / 5.

(5) - القرآن - سورة الأحزاب / 37.

(6) - القرآن - سورة النساء / 125.

(7) - القرآن - سورة البقرة 115.

(8) - عبد القادر السهروردي: عوارف المعارف - بيروت 1966، ص 269.

أحب إليهم من النظر إلى ربهم»<sup>(1)</sup>؛ «قال الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ملاعين رأيت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأقرؤا إن شئتم: فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة عين»<sup>(2)</sup>.

لقد تمكن الصوفية، بنسقهم النظري التأملي، أن يحدثوا تحولاً عميقاً في فهم النص القرآني الحديثي، هذا الفهم الذي لبي - في حينه - مطامح روحية لدى شرائع من مثقفي المجتمع العربي الإسلامي ومهتميه، أي المجتمع الذي أفصح عن كثير من أوجه التعددية الثقافية والاجتماعية والروحية والإنسية، ولكن كذلك الذي ظل منتظماً في وحدة إجمالية ثقافية واجتماعية وروحية؛ خصوصاً لدى أولئك المثقفين والمهمشين الذين رفضوا الانضواء تحت لواء السلطة القائمة أو رفضتهم هذه ووضعهم تحت العيون أو لاحقتهم إلخ... وقد تبلور رفض أولئك لتلك بصيغة صوفية (وصيغ أخرى) قامت على اتجاهين اثنين، اتجاه يستلب من الجهاز الأيديولوجي للسلطة مصداقية فهمه للقرآن، واتجاه يؤسس لـ «فهم صوفي» له. وفي هذا وذاك، كان الصوفية يلتقون بالمهم الشعبي للإسلام (الإسلام الشعبي)، على الأقل من موقع دلالي ترميزي (ناهيك عن أن القسم الأكبر من الصوفية هؤلاء يتحدر من أوساط شعبية بالاعتبارين الاقتصادي والاجتماعي خصوصاً)؛ مُفضياً إلى البسورة المركزية التي نافحوا عنها واحتموا بها، وهي «الوعي الفردي الشخصي»، الذي أسهم - خصوصاً بمقولته الأولية «الضمير» - ليس في تفتيق الطاقات الصوفية ذاتها فحسب، بل كذلك في بلورة التوجه الليبرالي في فهم الإسلام وماينجم عنه من مستوى جديد لهذا الأخير، وهو «الإسلام الفردي الشخصي».

(1) - أنثوي: رياض الصالحين - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 671 - 672.

(2) - المرجع السابق مع المعطيات نفسها، ص 667.

وقد ذخر الإسلام الشعبي المذكور بألوان من الاحتجاج المفعم بالحزن والإصباح والتوكل والآمال، والمفعم كذلك بالظلمة الرمزية، التي تحيل إلى تصورات غمكية بهمس، وأخرى مفكّر بها دون أن تنطلق إلى الشفاه الحذرة، وثالثة احتمالية طلت تمثل مشروعاً في طور المخاض أولاً وصيّ الكتمان ثانياً.

وبكنهم (أي المتصوفة) ظلوا، في كل الأحوال، يرون في أنفسهم ظاهرة مشروعة (أي شرعية) كل المشروعية في ضوء النص القرآسي الحديثي. بل لعلهم اعتقدوا أنهم هم وحدهم الذين تمكنوا من فض مغاليق «الكنوز القرآنية الحديثة»، وذلك عبر سلوكهم (ولانقول عبر استخدامهم) طريقة في العيش والنظر قادتهم إلى «المستنبطات الصحيحة في فهم القرآن والحديث»، بحسب تعبير أبي نصر السراج<sup>(1)</sup>. أما هذه الطريقة فهي التي أتاحت لهم بلوغ «علم جديد» مغاير لـ «علم الفقه» و «علم الكلام»؛ وهو ذلك الذي أطلق عليه «علم الإشارة». وهذا الأخير هو الذي مكّن الصوفية من استنباط واستخراج

«لمعاني المدخورة واللطائف والأسرار المخرونة وغرائب العلوم وطرائف الحكيم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله»<sup>(2)</sup>.

من هذا الموقع، يتضح مارمى إليه أحد بارزي الصوفية، أبو طالب المكي، من قوله التالي:

«إن علماء الظاهر هم زينة الأرض والملك، وعلماء الباطن هم زينة السماء

(1) - أبو نصر السراج: اللمع - ص 105.

(2) - النص السابق نفسه مع معانيه المذكورة.

والملكوت، وعلماء الظاهر أهل الخير واللسان وعلماء الباطن من أرباب القلوب والعيان»<sup>(1)</sup>.

\* \* \*

ومن الملاحظ أن «رسم المصحف» و «الخط» المكتوب به هذا الأخير شعلاً حيراً مدحوضاً في التنوع القرآني للنص القرآني. فبعيداً عن الموقف المحافظ المتشدد، الذي اتخذته جمع من الفقهاء والنغوين حيال «رسم المصحف العثماني - نسبة إلى عثمان بن عفان»، كان هنالك جهد آخر للنظر إلى «الرسم والخط» من حيث هما بعد من أبعاد الفكرة المطروحة ذاتها. ومن هنا، كان «تطور الخط العربي» مسألة تدخل في جدلية النص والواقع، ومن ثم في جدلية هذا النص. فكتبة لفظة «الله» بالخط الكوفي ليست - في دلالتها النصية الذهنية والحمالية والوجودية (الانطولوجية) وبحسب تلك الجدلية - بمائلة لكتابتها بالخط الرقعي. ذلك لأن لكل خط «أسراره العميقة»، التي لا يمكن استحضارها إلا عبر امتلاك ناصية «التأويل» الخاص بها.

وقد تمكنت «القراءة الصوفية الباطنية» أن تحقق خصوصية متميزة في هذه المسألة، بحيث إنه لن يكون بوسعنا إلا أن نعيها انتباهاً مركزاً، حال نستعيد «مصوص الحكيم» لابن عربي، مثلاً. ولهذا، فمن باب التبسيط المجحف أن يقال بأن

---

(1) - أبو طالب المكي: فوت القلوب - مصر، المطبعة الميمنية، ج1، ص 157 - 158. ونقل هنا بعض المواضع التي يمر بها الصوفي المعروف بـ «ابن قضيبة البان» (971 - 1040هـ) في أثناء جولته التي قام بها مع «حق - الله»: «أوقمني الحق على بساط العلم.. ثم كشف لي عن مقام المؤمنين، فرأيتهم طاهر الحق، وهو باطنهم. وقال لي: هم أولو الألباب (ص 182 - 183) وكشف لي عن أسم الحروف العالية.. فرأيت لكل حرف سبعة أبطن (ص 187) وقال لي رب الأرباب:

لأسم الأعظم وسر الحقيقة الحميدة هو سر قلبك وقطب وجودك (ص 195). (الشاهد محمود عس. عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام - وكالة للطبعات، الكويت، ص 6 ثانية 1976).

في ذلك ضرباً من التكلف الفج في التأويل<sup>(١)</sup>.

فلقد برز هذا الأخير على الصعيد الصوفي الباطني، تخصيصاً، أي بصيغة «تأويل رمزي إشاري»، بمثابة احتمالاً قرائياً حائراً على الشرعية النصية (القرآنية الحديثة) والمشروعية التاريخية الاجتماعية، مستنداً - في ذلك - إلى وضعية بل وصعبت اجتماعية مشخصة بقائتيها الكبريين، المعرفية والإيديولوجية أو المعرفية إيديولوجياً والإيديولوجية معرفياً.

ويبقى أن نشير إلى أن التأويل «الرسمي - من الرسم» و «الخطي» يمس أن ينظر إليه بصفته هذه، بحق، حين يضعه في سرقة من القراءة الصوفية الباطنية - الرمزية أو الإشارية -، وحين يتيه - من ثم - في إطاره من «علم الإشارة» المذكور آنف؛ هذا مع العلم بأن قراءة كلمات قرآنية معينة: كمن أن تكون بصيغ تشكيلية متعددة، بحيث يختلف - حينئذ - معناها اللعوي المباشر والظاهر، مثل (مسوا)، سقي قرئت من حمزة والكسائي وخلف (فتثبتوا)<sup>(٢)</sup>.

وقد أومأنا إلى أن «علم الإشارة» الصوفي لم يأت بمثابة استجابة «روحانية» فحسب تطلعات الجمهور الواسع من المثقلين بالأس والهيمنة السطورية الاقتصادية والسياسية والروحية ومن المدرجين - إجمالاً - في حقل «ثقافة غير العالمة». لقد أتى - كذلك وفي السياق - من حيث هو رد فعل عنيف - بطريقة «الصامتة» الخاصة - على التخطيطات والقنونات الجذباء روحياً فردياً، التي أخذ يصورونها الفقهاء والكلاميون تنظيراً وتكريساً لواقع الحال المستحد، على صعيد الدولة المركزية الجديدة، بقواها المهيمنة الفاعلة، وكذلك مانعاه المعارضة المتنامية.

---

(١) - انظر: عبد العناح اسماعيل شلي - رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات، المعطيات المقدمة سابقاً، ص ١١٩ (وقد كنا أتينا عليه في سياق آخر)، وملاحظ أن المؤلف نفسه وفي موضع آخر من كتابه إياه (ص ٥) يصرح ميلاً لإمكانية الإقرار بهذا النوع من التأويل، حين يعرض رأي مصطفى صادق الرافعي حول ذلك.

(٢) - انظر: المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 25، وبالمناسبة، انظر في رأي (جولد تسيهر) حول هذه المسألة في كتابه «الذاهب الإسلامية»، الذي اقتطع منه مؤلف الكتاب السابق ما يلزمه في بحثه

وقد نشأ نتيجة تلك الجهود نشاط فقهي واسع ومعلم بآلية ذهنية منصبطة على نحو مُلفت، بحيث يمكن القول إن ذلك أدى إلى تبلور منظومة فقهية هائلة الإتساع وخاضعة لقواعد صارمة؛ مما يشير إلى أن هذه المنظومة اكتسبت شيئاً فشيئاً طابعاً خصوصياً مستقلاً - عموماً وإجمالاً - عن «الثقافة غير العالمية»، ومختبراً لها، ومحصراً. وقد أدرك المتصوفة «مقتل الموقف الفقهي»، في ضوء «علم الإشارة أو الرمز»، فوجهوا نقداً لهم صارماً وفي العمق، حيث أعلن البسطامي مخاطباً إياهم:

«أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. يقول أمثالنا حدثني قلبي عن ربي، وأنتم تقولون حدثنا فلان. وأين هو؟ قالوا: مات».

وقد نتج عن القول في القراءة الصوفية الباطنية بأحد مداخلها الكبرى، وهو «لاموجود إلا الله»، مقابل المصادرة الإيمانية الفقهية القائلة بـ «لا إله إلا الله». فالوجود كلي، بمقتضى ذلك، سواء في السابق والراهن واللاحق أم بتجليه الظاهري والباطني، هو واحد يفتح على «العارف - العالم» الصوفي رحباً مطبقاً شاملاً، مُفضياً إلى الوقوف وحياً لوجه أمام «أم الكتاب» أو ما اعتبر مرادفاً لذلك تحت اسم «اللوح المحفوظ». وهنا، نبين اتجاهاً صوفياً للدمج المطلق بين القرآن و «أم الكتاب» و «اللوح المحفوظ» وكذلك «الحق».

وإذا كان هذا الاتجاه يظهر بصيغ متعددة في تحليلات القراءة الصوفية، إلا أنه يمشى واحدة من السمات الكبرى لـ «الصوفية الباطنية المنظرة». ولعلنا نجد أحد أشكال التعبير الواضحة عن الاتجاه المذكور لدى ابن قضيبة الباني، حيث يقول: «أوقفني الحق على سائط العلم، وقال: طلب العلماء الأبرار الكلمات الأسماوية، ومعرفة الحقائق الكونية. ثم كشف لي عن مادتها، فإذا هي من نفس الرحمن. ورأيت أم الكتاب؛ وقال: هي الخزانة الجامعة لذلك»<sup>(1)</sup>.

ويمكن ملاحظة أن ذلك المدخل سيكون - بوضوح متزايد - تنويعاً وجودياً

(1) - عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 182.



توحيدياً لطريق طويل وشاق سلكه المتصوفة، فحرّروا أنفسهم - في سياق - من «التشبيهية - التشبيه بالله» مقابل الفناء الصوفي في الله (حلولية)، ومن «العُبودية والمباينة بين الله والعالم» مقابل وحدة وجودية يبرز فيها الواحد كلاً والكل واحداً. وقد كان لهذه القراءة «الصوفية» أن تقود الصوفية إلى «رفع التكليف» عنهم في مسائل الصقوس الدينية أولاً، وإلى استبدال مطلب «التوكل على الله» بموقف إدرة الظاهر للعالم الخارجي الظاهري ثانياً (1).

وبقد كان النص القرآني الحديثي، في ذلك، مطواعاً طيعاً للقراءة لصوفية معينة. فأمثال الآية القرآنية التالية قدمت له مسوغاً لموقف «جُواسي» مكثف، يدعو إلى تبصر القرآن بقلوب مفتوحة ومفتوحة، تنظر إلى هذا الأخير كذلك، أي نصاً مفتوحاً ومفتوحاً:

«أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوب أقفالها» (2).

وكان هذا قد أتى في سياق إدانة

«أولئك الذين لعنهم الله فأصمّهم وأعمى أبصارهم» (3).

إن النص، هنا، يشترط على من يدركه، «في عمقه»، أن يمتلك «بصيرة» تستبطن «لبصر» وتجرّبه، وبالتالي بصيرة جوابية منحررة من الأقفال والستر والسادود. ومن ثم، فالمسألة تفصح عن نفسها بينيين اثنتين، تتقوم العلائق بينهما بكوبهم متضايقتين أولاً، ومفتوحتين ثانياً. هل من شأن ذلك، حيث يكون على هذا النحو، أن يقود إلى النتيجة الكبيرة والمذهلة التالية: إن امتلاك النص القرآني الحديثي معلق إلا على من يمتلك «معانيه المذخيرة والطفاه وأسرارها المحرونة وغرائب علومه وطرائف حكمه»؟ وإذا، إذا كان الأمر كذلك، هل القرآن هو

(1) - انظر مع المقارنة: هنري ماسيه - الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 220.

(2) - القرآن - سورة محمد / 24.

(3) - القرآن - سورة محمد / 23.

خطاب لمن يقرؤه، استبطاناً، وهل من يقرؤه على هذا النحو هو وحده القادر على التوغل فيه؟!

لا شك أن احتراق النص القرآني الحديثي «باطنياً» قلب موازين موقف الفقهي والكلامي على عقب، وقدم أدلة باهرة على احتمالات التنوع العزير في النتائج والآفاق، التي انبثقت عن عملية الإنشطار والإفقار ضمن صفوف النفثات الوسطى، والتي لعلها كانت - خصوصاً مع استكمال السلطة العباسية قواعدها - أرضاً خصيبة للنزاعات والاحتمالات الصوفية والطهرانية. إنه احتراق من موقع فئات اجتماعية منقفة مستنيرة، في جموع واسعة منها، وطامحة للتغيير في طلال قراءة لنص انعني خيب قارئوه من الفقهاء والكلاميين وغيرهم أمالهم.

ولقد تبلورت خيبة الأمل تلك بالعلاقة السلبية مع تعاظم موقفين مركزيين اثنين، تمثل الأول منهما بالصيغ الإيديولوجية المحازرة، التي انطلق منها أولئك في جهودهم لقنونة أسس السلطة المركزية الفتية والمتصاعدة بالهيمنة وفي تعقيدها وتكريسها في ضوء المنظومة الدينية «المستقيمة». أما الموقف الثاني فقد أفصح عن نفسه بصيغة العملية التي تصدى لها أولئك والتي تمثلت بإيجاد أقيسة عقلية قطعية وبراهين منطقية صورية، في أغلب الأحوال، لجأ إليها المذكورون إيهام في مهمتهم تلك؛ بحيث قاد هذا وذاك إلى محاصرة المثقفين المستنيرين المثقفين والمبهورين نفسياً وأخلاقياً واجتماعياً واقتصادياً بأعباء الاتجاه السياسي الاستبدادي ومحاولة بسطه هيمنته الشمولية على الجميع. وقد زاد من تعقيد الموقف واضطرابه أن هذا الأخير استمد شرعيته - بطواعية مثله في ذلك مثل غيره من المواقف المندرجة في الحقل المعني - من النص القرآني الحديثي الختقاتل عيه والمتصارع من قبل المذاهب والأحزاب والمدارس والفرق والشرارات الإسلامية ومن يملك وراءها من أئمة وفقهاء ومفسرين ومؤولين ومختهديين، وغيرهم.

ويلاحظ أن ذلك الموقف الأخير يطور شرعيته النصية المذكورة في ضوء

قراءته القرآنية الحديثة الخاصة، ومن موقع التأكيد على أن هذه الأخيرة هي القراءة الشرعية الوحيدة الصحيحة، الممكنة والمحتملة والمُلزمة ومن ناحية التاريخية؛ ظهرت هذه القراءة وتنبورت في بدايات تنصيب القرآن عبر جمع وكتابه، وتوحدت بإنجاز «مصحف عثمان». فهذا المصحف، إذ جُمع في ضوء ما حدث لأمثاله من المصاحف التي أحرقها عثمان أو طبعها وبالعلاقة مع ما أنقص وما زيد من سور وآيات بحسب مامرٍ معنا سابقاً وفق المعطيات المقدمة من جمع من الكتاب والمصنفين الإسلاميين، فإنه يفصح عن نفسه كشأته قراءة عثمانية للكلام القرآني، استطاعت أن تحقق هيمنة كبرى بل وحاسمة في أوساط المسلمين، خصوصاً مع القرن الحادي عشر الميلادي. ومن ثم، يمكن نقول بأن تلك القراءة؛ التي اكتسبت إسم «أجل السنة والجماعة»، أصبحت - وقد مثت في بداياتها فرقة من الفرق الإسلامية المتعددة - رويداً رويداً بيد مع تأييد السلطة السياسية الدوتية المهيمنة القراءة المهيمنة وسيدة الموقف، خصوصاً بعد أن تم القضاء على التيار الاعتزالي. وعلى هذه الطريق، امتلكت بفرقة المذكورة سلطة المرجعية الأساس في كل ما يتصل بأمر الدين عقيدة وفقه وشرعية<sup>(1)</sup>

وجدير بالإشارة إلى أن التفري يتحدث، بوضوح، عن التعدد في القراءات لنص القرآني الحديثي، حيث يرى فيه أكثر من حالة مشروعة، أي حيث يرى في أحد تجلياته - وهو «المعرفة الصوفية» - القراءة التي تحقق للإنسان سعادته. فهو يعلن:

«وقال لي: العلماء ثلاثة، فعالم هُده في قلبه، وعالم هُده في سمعه، وعالم هُده في تعلمه»<sup>(2)</sup>.

(1) - صر مع المائدة: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 129.

(2) - المواقف والمخاضات محمد بن عبد الجبار التفري - ضمن سلسلة (حب) ، مصر 1935، ص 94.

فإذا كان العالم الأول يمثل بالفقيه وكان الثاني يتمثل بالعليسوف، فإن العالم الثالث يظهر بصيغة العارف الصوفي. فهذا الأخير يتمتع من «ذاته الجوانية»، تلك الذات التي تبحث عن خلاصها في الإندماج الكلي بالكون الإلهي أو الإله الكوني. ولذلك، فإن ما لم يكن يعرفه النفري بعد - وهو تلك المعرفة اللدنية - لا يمكن أن يوضع في مستوى واحد مع ماعرفه شفاهاً وعقلاً:

«وقال لي: تعرّفني الذي أبدته، لا يحتل تعرّفني الذي لم أبده»<sup>(1)</sup>.

ويعلق نيكلسون على ذلك، مشيراً إلى أن الدين، وفق هذا الموقف،

«يرى الأشياء من خلال التعدد، أما المعرفة فتعتبر الجميع في التوحد»<sup>(2)</sup>.

إن ذلك يفضي إلى أن القراءة الصوفية - الباطنية، التي نشأت وتبورت في حوض أحداث أعذت تسحق فردية الفرد من الفئات الوسطى ومادونها خصوصاً باسم سلطة سياسية استبدادية تعمل على تعميم هيمنتها الكلية وباسم تقعيد فتحي. أتت بمثابة رد فعل ذاتي فردي على ذلك، وتعبير عن قصورها في فهمه تاريخياً واجتماعياً. ومن ثم، فهي وعي افتقد لحظة التبصر التاريخي والاجتماعي، فظل - باتساق - قاصراً وعاجزاً عن تبين المسوغات التاريخية والاجتماعية الكامنة وراء تلك السلطة وعملية تقعيدها وضبطها فقهياً. ولعلنا نقول، تدقيقاً لذلك وتخصيصاً، إن الظاهرة المذكورة مثلت نقداً لشطري الموقف المعين (السلطة وقراءتها الفقهية). بيد أن هذا النقد كان من الخلف، حيث اتسم بذاتية خلاصية فردية ومصدر معرفي لاتاريخي ولااجتماعي

وإذاً، إذا كان الباطن من اختصاص «أهل المعرفة والعلم» والظاهر من اختصاص الفقهاء والكلاميين من أهل «السنة والجماعة»، فإن القراءة الباطنية اللدنية نغزو الأكثر اقتراباً من الإنسان الإلهي أو إله الإنساني. وهذا، بدوره،

(1) - المصدر السابق مع معطياته المذكورة - ص 2.

(2) - ر. أ. نيكلسون: الصوفية في الإسلام - ترجمه وعلق عليه نور الدين شريه، مصر 1951، ص 75.

كُونُ نَقْدًا سَلْبِيًّا عَمِيقًا لـ «السلطة الدنيوية» ولـ «السلطة الدينية»، على حد سواء، وذلك بهدف البحث عن حل لدى مَنْ جعلت منه هاتان السلطتان ركيزة هما ومطلقاً، أي الله؛ ولكن بعد إعادة بناء العلاقة بينه وبين الإنسان «باصب» لنقرأ النعري:

«وأعلم أنني إذا تعرفت إليك، لم أقبل من السنة إلا ما جاء به تعري، لأنك من أهل مخاطبتي تسمع مني، وتعلم أنك تسمع مني، وترى الأشياء كلها مني» (1).

فهو، هنا، مع غيره من «الباطنيين»، يسلك مسلكاً مضاداً للقيَمير على اشريعة من الفقهاء والمحدثين، وذلك بأن يرفض سلطتهم الإيديولوجية الدينية على رأي العام، معلناً - في سياق ذلك - أن «طريق الخلاص» لا يقتضي، بالضرورة، الإخراط في حقلهم، بل رعا يقتضي الوقوف الحازم صدهم، خصوصاً وتحديدًا إذا كنو من لواحق السلطة السياسية الاستبدادية. وهنا، لا يعدم الباطني (الصوفي) مديعم به ويشرعن قراءته الهرطقية هذه للنص الديني. فأمثال «الحديث القدسي» التالي يتضمن احتمال هذه القراءة:

«ما وسعني أرضي وسمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن» (2).

ففي هذا الحديث، نواجه مقابلة بين الكونين الأعظمين، الكبير ممثلاً باسماوات والأرضين، والصغير ممثلاً بالإنسان، وقلبه خصوصاً. هذا التقابل يكتسب لدى الصوفية دلالة وجودية ومعرفية لدية، تشير - بدورها - إلى تقابل بين «لجهر المباشر المفقّه» بالقول و «الكتمان الذاتي البكر» له. ولذلك، فإن أولئك المتفقيهن الصغابيين الذين يملأون الأفق بمواعظهم وإداناتهم وتحذيراتهم، لا يندحون - بحسب المرقف الصوفي المعني - ؛ خصوصاً حين يكون «ظاهراً» غير «باطناً». فمثل هؤلاء غير مهياين للكشف عن «الحقيقة». ومن ثم، فالله يميز

(1) - النعري؛ للوقوف والمخاطبات - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 22 - 23.

(2) - ضمن: ر. 1. نيكلمون - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 70.

بينهم وبين أولئك من أهل «الإيمان»:

«إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون»<sup>(1)</sup>.

في هذا السياق، قد ينشأ لبس فيما يتصل بـ «الظاهر» و بـ «الباطن». فلعله قد ظهر - حتى الآن - أن الصوفية، في قراءتها للنص القرآني، تحزء «الحقيقة» وتبعثرها إلى ذينك الوجهين؛ وهو أمر غير وارد. فإذا كانت تتحدث عن هذين الأخيرين معتبرة أن ثانيهما (الباطن) هو الحق وحده، فإنها - بذلك - تعين أن «الوجود»، كما الحقيقة، يمثلان وجهاً واحداً، مما ينطوي على الحصية الكبرى، وهي أن «الحق» واحد، هو الذي يتجلى - في هذه الحال - في «البطن» كما في الظاهر، كما فيما بينهما وما حولهما. وهذا هو ما يتحدث عنه «الشيخ الأكبر»، حينما يعلن في «فتوحاته» ما يلي: «والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن. فالظاهر له التسوع والباطن له الثبوت فالباطن الحق عين ظاهر لإنسان والظاهر الحق عين باطن الإنسان فهو كالمرآة المعهودة إذا رفعت يمينك عند النظر فيها إلى صورتك رفعت صورتك يسارها فيمينك شمالها وشمالك يمينها، فظاهرك أيها المخلوق على صورة اسمه الباطن، وباطنك اسم الظاهر به، وهذا ينكر في التجلي يوم القيامة ويعرف ويوصف بالتحول في ذلك، فأنت مقلوبه فأنت قلبه وهو قلبك»<sup>(2)</sup>.

وقد أصاب نصر حامد أبو زيد، حين ضبط المعنى «الصوفي» البعيد لما يوهم بأنه «حق» قائم على ثنائية «الباطن والظاهر»، على النحو التالي: «إن جمع بين العقل والشرع، والتنزيه والتشبيه، والوحدة والكثرة، والظاهر والباطن، وكل الثنائيات ليس صيغة تلفيقية لحل المعضلة، ولكنه استبعاد للحصر والتحديد والتقييد، وذلك لحساب الإطلاق والاتحد واللاتناهي. إنه - بعبارة

(1) - القرآن - سورة الأنبياء/110.

(2) - ابن عربي: الفتوحات المكية (في أربعة مجلدات) - دار صادر بيروت، مصورة عن طبعة دار الكتب العربية الكبرى بالقاهرة 1329 هـ، المجلد الرابع، ص 135 - 136.

أخرى - إلغاء للثنائية، لا بالتوحيد بينهما توحيداً ميكانيكياً، ولكن عن طريق خلق وسيط قادر على استيعابهما معاً هو القلب»<sup>(1)</sup>. وهذا هو ما عير عنه جاك بيرك، حين تحدث عما سماه «القراءة النحوية للقرآن»: إذ «لم يعد ضرورياً أن تردد بين بساطة المعنى الظاهر المفروض وبين تأملات المعنى الباطن. فقد أصبح النحو كله ظاهرياً...، كما أصبح في مقدوره أن يدخل في النص من ناحية سمكه دون أن يتغلى عن حرفيته في الوقت نفسه»<sup>(2)</sup>.

هاتما، قد يعدو مسوغاً أن يشار ثانية إلى أن القراءة الصوفية للنص القرآني من الصعب أن يُستبطن منها موقف نخوي يوجه ضد «العامة» ممن يأخذون بـ «الظاهر»، الذي لم يعد فهمه وارداً على أساس شطره عن «الباطن». وبما هو ذو دلالة نافذة، وإن من خارج الحقل الصوفي عينه، أن يكون جمهور واسع من المتصوفة متحذراً من الفقراء والمفقرين أو الذين رفضوا ما عندهم من ثروة وجاه اجتماعي وعيره، أي ما يجمعهم - بالأصل - مع ذوي المال والسلطة. ولذلك، يصح هنا القول بأن هذا الموقف الصوفي الأساسي لا يلتقي بالموقف الذي مثله أبو حامد غزالي في كتابه الموسوم بـ «جسم العوام عن علم الكلام»، حيث يعلن فيه ما يشي بوصوح بنزوع نخوي واضح حيال من لا يمتلك «موهبة ذهنية» من جمهور السواد.

والأمر يغدو أكثر حساسية وأهمية حين نضع في الاعتبار ما فهمه خصوم الباطنيين تحت هذا الإصطلاح، أي «الباطنيين». فلقد ذكرنا، في موضع سابق من هذا البحث، أن ابن الجوزي صنف ضمن ذلك الأخير ثمانية أسماء، يلاحظ أنها هي التي جسدت ومثلت اتجاهات أساسية وكبرى في المعارضة السياسية والفكرية على امتداد التاريخ العربي الإسلامي. أما هذه الأسماء فهي (الباطنية، والإسماعيلية، والسبعية، والبابكية، والخمرة، والقرامطة، والخزمية، والتعليمية).

(1) - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار الوحدة بيروت 1983، ص 366.

(2) - جاك بيرك: حينما كنت أعيد قراءة القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 21.

وإن ما ينفست النظر في ذلك يكمن في أن قراءة النص القرآني الحديثي باطنياً لم تقبع وراء حدود موقف نظري تأملي، بل تحولت - شيئاً فشيئاً وربما على نحو خاص - إلى استراتيجية سياسية نظرية وضعها «الباطنيون» لاستنقراء الواقع انعقد في ضوءها، ولمنح معارضتهم للسلطة المهيمنة مشروعيتها دينية وسياسية.

من هنا، كان لنا أن نقرأ تاريخ الحركات الباطنية، ضمن ذلك الاعتبار، من حيث هو وجه من أوجه التاريخ السياسي والإيديولوجي في حقل التاريخ العربي الإسلامي. وهذا ما جعل تلك الحركات تظهر في أعين الناس بمثبتها مواقف سياسية، تستمد قاعدتها، أولاً، من «الحياة النبوية» بما فيها من مصطلح اقتصادية و اجتماعية، وثانياً من النص الديني الذي يحسد، والحال كذلك، قسماً مشتركاً بين الحركات المذكورة ومنازلها.

وإذا كانت تلك الحركات الباطنية، في معظمها، قد انطلقت من وهم كونها هي وحدها تمثل «حقيقة» النص القرآني الحديثي - مثلها في ذلك مثل الحركات الدينية المتشددة من نمط الحسبية السنية والتميمية - فإنها، في ذلك وبأحد أوجه المسألة الرئيسة، انطلقت من رد فعل على هيمنة بعض هذه الأخيرة بصفتها حركات ظاهرية تقبع في عقل السلطة السياسية المهيمنة منظره فاعية، و لاهثة وراءها، حتى في حال كونها خارج هذه السلطة أو ملاحقة منها، إضافة إلى أنها (أي تلك الحركات) تضرب جذوراً في حقل التقاليد الدينية الشعبية على نحو مستتر أو معلن. ولكن إلى ذلك، فإن الحركات الباطنية المذكورة حسدت - أيضاً بل ربما أولاً - تعبيراً عن غياب بديل ديني مستنير، يأخذ بالتعددية الدينية، ويحس منها أسلوباً في الحكم السياسي (الحاكمية). ولا بد من الإشارة إلى أن الظاهرية، بمعنى آخر أساسي لها، طرحت نفسها بعثاتها إقراراً بإعلان أن الجميع يتمون إلى النص الإسلامي، حتى لو اعتقد أن وراء هذا الإلتواء مواقف توظيفية أخرى، أو ربما - كذلك - حتى لو اعتقد ظاهرياً أن هذا «الإلتواء» لا يعدو أن



يكون قشرة طاهرية لانتماء آخر. وفي مثل هذه الحال، يجري التركيز على أمثال الحديث النبوي التالي (وقد أتينا على ذكره سابقاً):

«أنا أحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر»<sup>(1)</sup>،

حيث يكون المقصود بهذين (الظاهر والسرائر) ما يعرض من أحوال في «الحياة الأولى»، أي هذه «الفانية». ولذلك، كان حرياً بالنبي أن يستخلص من ذلك النتائج المترتبة عليه. وقد فعل ذلك، حيث أعلن بوضوح وتواضع:

«إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم»<sup>(2)</sup>.

كما جرى التأكيد على مثل الآية القرآنية التالية:

«لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير. قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما أنا عليكم بحفيظ»<sup>(3)</sup>.

في هذا السياق، لا يتوقف الباطنيون عند الإقرار بأن «الظاهر» من نص لغيرهم و «الباطن» منه لهم. إنهم ينتقلون إلى الخطوة النوعية القصوى، لتي بمقتضاها تبرز قراءتهم الباطنية لذلك النص بصفاتها «جوهره المكسونة» ولوصي

---

(1) - ههنا، نجد الملاحظة التالية، وهي أن محمداً، الذي لا يعرف في «هذه الدنيا» إلا بالظاهر، تناح له - بحسب السيرة - بمكانية معرفة «الباطن» لاحقاً، حين يلتقي ربه ويلقاه إما في رحلته المعراجية وإما يوم القيامة. ذلك لأن «سنة» نفسها تقوم على «الظاهر والباطن»، إما من موقع الإسكان معترفهما من قبل النبي. وربما كذلك من قبل المؤمنين، الذين يعمرون بالإنهاء إليها. محمد يعلن في حديث له: «إن في أجرة غرور يرى صاهراً من بصرها وبصرها من فطهرها». (المحافظ محمد ركي الدين عبد العزيم بن عبد القوي، السذري السريبي و تزيين من حديث الشريف، دار إحياء التراث العربي، الجزء الرابع، الصفحة الثالثة 1968، ضبط الحديث وعلق عليه مصطفى محمد عماره، ص 316)

أما السبب في ذلك فيمكن في أن «الجنة» لا تختمل وجوداً ملفقاً أو مزوجاً أو ثنائياً، لأنها تحسد «الحقيقة لمصققة»، أي الحقيقة من حيث هي. وعلى هذا، يلتقي النبي محمد، كأول نبي وكأول إنسان، ربه، وحدث - كما يعبر هو - حيث يدخل الجنة «فينجلي له الرب تبارك وتعالى، ولا ينجلي لشيء قبله، فيجر ساجد» (المصدر السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 440).

(2) - عبد الرحمن بن الحوزي: تليس إبليس - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 99.

(3) - القرآن - سورة الأنعام / 103 - 104.

على أهل الظاهر، بكل طردهم وأغماطهم.

وهذا ما قادهم - في معظم أنساقهم - إلى الإنزلاق فيما انزلق فيه معظم حصومهم: الحقيقة الجوهرية لا تخرج عن حورنهم. وإذا عدنا إلى قول البفري من أن العلماء ثلاثة أحدهم عالم الباطن اللدني، فإن عدد «ثلاثة» هذا يُختزل، في القراءة الباطنية (الصوفية)، بعدد (واحد)، هو بعينه هذه القراءة. ومن ثم ووفق ذلك، تكون الآية القرآنية الشهيرة المتعلقة بالمتشابه والمحكم والتأويل والعلماء، وأتاني عليها مراراً (1)، تأكيداً لمقولتهم. إذ إن «الظاهرين» يبرزون، والحال كذلك، بصفاتهم أهل «الزيف والقشور»، الذين يأخذون بـ «المتشابه»، في حين أنهم هم - أي الباطنيين - يعتبرون «العلماء» بحق، القادرين على ممارسة «التأويل الحق»، بحيث يتمكنون من الإحاطة بـ «المحكم»؛ هذا، بطبيعة الحال، إذا وضعنا في الحسبان أن «الراو»، في الآية المذكورة، تفهم بصفاتها وأو أعطفية وليس وأو ابتداء، على ما قدمناه، في موضع سابق، من مقارنة بين البيضاوي وشارحه الكازروني.

وقد يفهم من ذلك أن الباطنيين - بتمييزهم القطعي بين «باطني» - جوهرية و«ظاهري» - مظهري - في النص القرآسي (والحديثي بدرجة أو بأخرى) ودون أن يحددوهما عيناً - فقد وضعوا هذا النص في أيدي المتبين إليه ليتعاملوا معه وفي ضوئه على نحو حر ونشط ودونما عَقْد الوقوع في «الزيف والانحراف»؛ وهو كذلك حقاً، لكن لما كانت للقراءة الباطنية خصوصيتها في «الذوق و«الرمز» و«الإشارة» و«الوحد» و«الجوهر» و«العرض» الخ ... مما لا يحور عليه، عادةً، سائر الناس وخصوصاً «العامة» منهم كما يعلن ممثلون لتلك القراءة، فقد انصوت - ضمناً وتحت ضغط أيديولوجي وسياسي - على نزوع إلى ما يقترّب من «مخوية ثقافية» بقدر ما ومعنى ما. فالادّعاء عن «الحقيقة الباطنية - الجوهرية» من قبل

(1) - تلك هي: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأب ليس في صومهم زيف فيبعوث متشابهه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به» - سورة آل عمران/7.

المصادر على ظهر وكأنه امتهان له «الجمهور» واستعلاء عليه ، أي بذلك الذي  
 بقلّم - هنا - من حيث هو القناع وراء «العقيدة الطاهرية» في تلك «الحقيقة» .  
 وقد برز هذا الموقف في صيغتين اثنتين كلناهما دمجت - كل منهما بطريقة -  
 بين النظري الذهني والسياسي الإيديولوجي - ولكن واحدة منهما أفصحت عن  
 هذا الأخير (السياسي الإيديولوجي) على نحو تخصص وبارر . أما هذه الصيغة  
 فقد تمثلت في «الشيعية» ، بخسدة خصوصاً بـ «الشيعية الجعفرية» (١) ، في حين  
 عبرت الصيغة الأولى عن نفسها في شخص «الصوفية» .

وإذا كانت الشيعية المذكورة قد ناطت شؤونها بـ «الإمام المعصوم» ،  
 العالم بالأشياء كلها عمقياً ، فإن الصوفية ناطت أمورها بـ «الشيخ» ،  
 الذي يمتد أسرار الباطنية؛ مما يحرره من «التكاليف الظاهرية» ، كصلاة  
 والحج ، التي يفهمها «باطنياً رمزياً» ، أي من موقع «القلب» . بيد أن الأهم  
 في تأويل الباطني الصوفي للنص القرآني الحادّثي تمثل في الإحاطة بالمصادرة  
 اللاهوتية الإمامية (السنية) المركزية التالية ، التي ورد ذكرها فيما سبق ،  
 وهي : «لا إله إلا الله» ، عبر المصادرة الصوفية التوحيدية التالية : «لاموجود  
 إلا الله» (٢) ؛ معترفاً - بذلك - عما رآه ابن تيمية موقفاً صوفياً ينطلق من القول  
 بأن وجود الأشياء المخلوقة ليس سوى وجود الخالق نفسه ، وبأن كل شيء  
 ينشق من الجوهر الإلهي ليعود إليه في النهاية ، مكوناً معه الواحد . كثيراً و لكثير  
 واحداً (٣) .

(١) - بعض أصحاب هذا الاتجاه ما يخلطه «الباطنيون» عموماً من أن للقرآن باصاً وظاهراً ولكنهم يصفون و  
 «باطن» «لما بين» المذكور هو من شؤونهم . الذين يحصوا به دون غيرهم من أهل الشيعة خمسة راس  
 شتمن من الإسلام بعامة . ( انظر مع المقدرة : علي عبد الواحد زاي - سجن الشيعة وأهل السنة - لمعبدات  
 مقدمة - ص ٦٥ ) ومن هذا القبيل ، يعبر كذلك التصور الاعتقادي البوروي الذي ناهى كسور و قسلا  
 لإعنه - لاسماعيلي ( انظر : فيلب حتى : تاريخ لبنان . بيروت ، ص 318 .

(٢) - سر من تيمية العمودية ، الكتب الإسلامي ، بيروت ودمشق ، الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ . ص ١٥٠ ، ١٥٦

(٣) - مرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص ١٤٤ - ١٦٩ .

وحدير بالقول، أخيراً، بأن الصوفية، في تمييزها الحازم بين «باطن» و«ظاهر» في النص القرآني الحديثي، قدمت تعبيراً عميق الدلالة عن عالم «الفلوكن» المهمشين المعقرين المذلّين، حتى لو كان هذا التعبير قد اكتسب طابعاً موعلاً في الرمزية وفي نكوصه عن الشخص فيما بين الاجتماعي الاقتصادي والإيديولوجي والسيكولوجي والجنسي. إنها الوجه الآخر من «جنة الأرضية» المفقودة و«الجنة السماوية» الموعودة، وكذلك سبيل «الروحي» عنهما، ذلك البديل الذي يشتمل على «ثمار» الأكوان كلها، دفعة واحدة. ولذلك، فهي الزفرة المبهوطة والأمل المغدور لأولئك المخيّبي الآمال في واقعهم كما في «أولي أمرهم» من ذوي السلطة السياسية والاقتصادية وذوي السلطة الإيديولوجية الدينية المتحالفين فيما بينهم ضمن علاقة المصالح المبررة إيديولوجياً وإيديولوجياً المكرسة مصلحياً.

\* \* \*

ويتعين علينا الآن، أي في ذلك المقعد الخصب من المسألة المعية، أن نفحص ما يمكن أن يتولد عن التقابل بين ابن تيمية والنبي محمد من طرف، وبين المتصوفة الباطنية من طرف آخر. ويمكن ملاحظة أن هذا التقابل يجعلنا نواجه المعضلة وقد ازدادت تفرعاً وإعضالاً. فالأول، محمد النبي، يعلن في حديث له أننا على نصه سابقاً، وهو أنه يحكم بالظاهر، في حين أن الله يتولى السرائر. والعمل، والحال كذلك، إذا لاحظنا أن ابن تيمية - وهو من هو في أهلية في تاريخ الفكر الإسلامي - يفهم النبي على نحو آخر ما بين، لفظاً ونصاً، لما أعلنه هو نفسه (أي النبي) عن نفسه. ابن تيمية هذا يحدد موقفه ذاك في رسالة به عنوانها يدل عليها، وهو: «معارض الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول». بل إنه يعلن في هذه الرسالة - كما هو يتبين من لعنوان - عما يزيد عليه، بحيث يغدو النبي محمد العارف بإطلاق للدين

أصلاً وفرعاً، وباطناً وظاهراً، نظراً وعملاً، ومن ثم، فهو العارف في القلب والراهن والعد:

«فصل في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الدين أصوله وفروعه باطنه وظاهره، علمه وعمله»<sup>(1)</sup>.

هل يعرف ابن تيمية عما عرفه النبي أكثر من النبي نفسه، الذي أعلن أنه يحكم بالظاهر دون السرائر المنوط حكمها بالله؟ أم هل سيقال، مثلاً، إن الحديث (وأمثاله) وضعه الرضاعون وفق مصالحهم، وإن الحديث «الصحيح»، من ثم، هو ذاك الذي يكرس النبي حكماً للظاهر والباطن؟ ولكن إذا كان الأمر كذلك، فـ«الكتاب» نفسه يعلن أنه يحتوي «المحكم والمتشابه». وهذا مايفتح أبواباً واسعة لتقصي «المحكم» وإتباعه، وكذلك لكشف «المتشابه» والابتعاد عنه. من يحكم على من؟ هكذا، تعود المسألة مفتوحة أمام «أهل الباطن»، ليعلنوا أنهم هم المؤهلون لـ«العوص في المعاني الخفية» لنص القرآني والحديثي، أي في معانيه «المحكمة». ولا يقدم كثيراً أو قليلاً أن يُقال، حينئذ، بأن «الله اشترط» على المتنازعين في «كتابه» أن يردوا نزاعهم إليه وإلى رسوله:

«فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول»<sup>(2)</sup>،

أي - حسماً للمسألة - أن ينتهوا بها لصالح «الظاهر» ! إذ ما هو «الظاهر» هذا، هنا؟

إن ابن تيمية، الذي يكفر «المتفلسفة والباطنية» لأنهم لا يقنعون بـ«القلب» بل ينجذرون إلى «العقل - الفلسفة» وإلى «الذوق الجوّاني - المتصوفة الصائبة».

---

(1) - ابن تيمية: معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول - مع رسالة في المصداق مشتركة - حققه وخرّج أحاديثه عبد العزيز رباح، دمشق 1387هـ، ص5.

(2) - القرآن - سورة النساء/59.

يستشهد بكلام للرازي في رده على هؤلاء وغيرهم، إذ يقول:

«لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما وجدتها تشفي عليلًا، ولا تروى عليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن في الإثبات: (إليه يصعد الكلم الطيب) .. و (الرحمن على العرش استوى) ... وأقرأ في النفي: (ليس كمثله شيء) ... (ولا يحيطون به علمًا) ... قال: ومن حرب مثل تحريبي، عرف مثل معرفتي» (1).

كيف لابن تيمية أن يرى في تلك الطريق الإثباتية «شفاء للعليل وارتواء للعليل»، في الوقت الذي مارئت المسألة تعرض نفسها بمشاكلها خزانًا لا يصب لتوتر نصي متصاعد؟ فلقد رأينا، فيما سبق، كيف وقف أنس بن مالك عاجزًا أمام الآية الواردة أنها (الرحمن على العرش استوى)، ذلك لأنه لم يدر ما يفعل في تأويله أو تفسيره لـ «العرش» و «الإستواء». فمثل هذه الآية أثارت لدى الفلاسفة ومتكلمي والمتصوفة مشكلات كبرى، كانت من وراء الاستقطابات التي تبلورت في صفوفهم.

ولعله من الملاحظ أن ابن تيمية يقع في خالف منطقي، حين يهاجم الصوفية لاتباعهم «طريق القلب والدوق والإرادة» للوصول إلى «الحق»، ويزعم، في الوقت نفسه، آية قرآنية تؤكد على أن من هداه الله إلى الإيمان، لن يصله أبدًا:

«وما كان الله ليضل قوماً إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون» (2).

إذاً، لم يضمن ابن تيمية على المتصوفة أن يسلكوا طريقهم، بعد أن اهتمدوا إلى الإيمان عامة (3)، ثم، لم يقر ابن تيمية بأن:

(1) ابن تيمية - معارج الوصول - لمطبوعات مكتبة دار الفكر، ص 17.

(2) سورة النور 16.

«للمصحابة فهماً في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين»<sup>(1)</sup>، ويعلى - في الوقت نفسه - رفضه لأن يكون الصوفية من ذوي «فهم خاص للقرآن»؟ هل يملك هو نفسه هذا «الفهم الصحابي للقرآن»؟ وإذا كان ذلك كذلك، فمن يحكم فيه، أليس لصوفية طرفاً في الموقف؟! ألا يصح القول بما نقله ابن تيمية عن ابن سينا من أن «الرسول علم الحقائق، لكس... لم يبينها بل خاطب الجمهور بالتخييل في خطابه لا في علمه»<sup>(2)</sup>؟ وإلا، لم يعلن ابن تيمية ذاته عن أن «الرسول» «بين الدين أصوله وفروعه باطنه وظاهره، علمه وعمه (وأن) هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان»<sup>(3)</sup>؟

كيف بين محمد ذلك، والأمر على ما هو معروف من وجود «المنحكم والمتشابه» في «حديث»، كما في «القرآن»؟ كيف وصل السيوطي إلى أن في «الحديث كما في القرآن المنحكم والمتشابه»، كما سبق أن أوردنا ذلك في حينه<sup>(4)</sup>؟ ثم ينبغي أن يضاف إلى ذلك ما كان يعلنه النبي من أنه «بشر»، مؤكداً - على هذه الطريق - على أن «بشراً»، بما هم كذلك، غير مهينين للغوص فيما وراء الطاهر، أي «الغيب». وقد قال النبي محمد، ضمن هذا الاتجاه:

«إنما أنا بشر. وإنكم تختصمون إليّ، فلعن بعضكم يكون الحسن بحجته من بعض. فأقضي له على نحو ما أسمع منه. فمن قضيت له بشيء من حق أخيه. فلا يأخذن منه شيئاً. فإنما أقطع له قطعة من النار»<sup>(5)</sup>.

إن حجاج القول فيما قبل يكمن في أن الصوفية امتلكت من الشرعية في قراءتها «الصوفية الاستباطية - الاستباطية» للقرآن ما امتلكنه القراءات القرآنية الأخرى،

(1) - ابن تيمية معارج الوصول - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 46.

(2) - ضمن ابن تيمية - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 5 - 6.

(3) - ابن تيمية المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ص 5.

(4) - طر نسامد، الذي أوردناه للسيوطي ضمن حاشية على (مالك بن أنس: الموطأ).

(5) - الموطأ للإمام مالك - الجزء السادس، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 448، ضمن (كتاب الأنسية).

خصوصاً السلفية (الأصولية) منها، التي يمثل ابن تيمية أحد أركانها. فهو الذي يعلن، دون لبس:

«والصواب طريقة السلف، وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص، فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ. فأما أن يكون النص المحكم قد صيغته الأمة، وحفظت النص المنسوخ؛ فهذا لا يوجد قط ونسبة الأمة بن حبط ما نهيت عن اتباعه، وإصاعة ما أمرت باتباعه، وهي معصومة عن ذلك». ومن ثم، فإن «معرفة الإجماع قد تتعذر كثيراً أو غالباً، فمن ذا الذي يخطط بأقوال المجتهدين؟ بخلاف النصوص، فإن معرفتها ممكنة متيسرة... فالطالب قد لا يجد مطلوبه في السنة مع أنه فيها (خط التشديد مي: ط. تيزيني) وكذلك في القرآن؛ فيجوز له إذ لم يجد في القرآن أن يطلبه في السنة (إذا) لم يكن (ما) في السنة معارصاً لما في القرآن وكذلك الإجماع الصحيح لا يعارض كتاباً ولا سنة (خط التشديد مي: ط. تيزيني)» (1).

إن ابن تيمية، في هذا النص كما في غيره من أعماله، يصادر على كل القراءات للنص القرآني الحديثي، التي تخرج عليه، بما هو، ومن حيث هو زمان ومكاناً ونية ووظيفة. فعلى سبيل الإمتحان للمجتهد، الذي لم يفقد إحساسه التاريخي بزمان والمكان، يعلن ابن تيمية، بعبارة مفعمة بالمكابرة والعدمية التاريخية التراثية، إن هذا المجتهد، الذي بحث الخطي باتجاه إيجاد حل لمشكلاته اسوعية الحادية، لا يصح أن يبحث عنه في عصره هو نفسه، بل عليه أن يلققه على نحر من الأبحاء باسم ذلك النص ومن موقعه، حتى حين يتضح أنه «قد لا يجد مطلوبه في السنة وكذلك في القرآن» (2).

(1) - ابن تيمية: معارج الوصول - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 48.

(2) - محمد بن لأدهان ماأعله أحد الباحثين الاسلاميين في العام 1990 من القرن العشرين، وهو محمود الحكيم «نقطعي والتي في الإسلام كنسلا بتحقيق التغطية الشاملة لكل المستحدثات. وسعة دلالات ألفاظه لسعة قدره على استيعاب كل شيء». (عند إيل الشاهد ومياقه في الفصل الأول من هذا البحث).



إن هذا الموقف النظري الإستراتيجي للأصولوية (السلفية) هو، من بين المواقف الأخرى المحتملة على صعيد قراءة النص القرآني الحديثي، الأكثر استقزاراً لسياقات إجتماعية والتاريخية والتراثية لهذا النص والأكثر امتهاناً لها، كما هو، من بين تلك المواقف، الأكثر فاعلية في إنتاج اغتراب النص المذكور إزاء الواقع وإبراره، بمثابة عبئاً عليه. وقد عملنا، فيما سبق، على استقصاء الإواليات الكامنة في بنية هذا الموقف، والتي تتيح له أن يتجسس نفسه ويعيد إنتاج نفسه تحت مظلة الوهم الإيديولوجي وإعادة توليده وإنتاجه، بحيث إننا نواجه حضوراً له قد يكون كثيفاً في الوضعية العربية الراهنة.

إن موقف ابن تيمية من القراءة الصوفية للنص القرآني الحديثي هو واحد من مواقف متعددة أسهمت، بقوة، في تحويل عملية التفسير والاجتهاد والتأويل لهذا النص إلى فُرعة في أيدي الأصوليين ضد الاتجاهات المستترة في الحركة الدينية الإسلامية منذ القرن الرابع عشر حتى الآن، مروراً بالوهابية وغيرها من الحركات الأصولوية، التي أعلنت «الجهاد» ضد المخرفين المبتدعين. والأمر الملفت هو أن قراءة ابن تيمية للنص القرآني الحديثي نظير إليها جمع من الفقهاء وجمهور واسع من المؤمنين على أنها «بدعة»، خصوصاً في جانبها الذي يحرم ابن تيمية بمقتضاه ليس «زيارة قبور الأولياء والقديسين» فحسب، بل كذلك زيارة «قبر النبي»، وذلك بدعوى أن هذا يحول دون «التفرغ لله وحده». وقد كان مصيره الشخصي المأسوي تعبيراً عن عملية التبذير تلك. فلقد سجن ابن تيمية في قلعة دمشق طويلاً ما يزيد على ست سنوات، مات بعدها في القلعة. وكان سجنه هناك قد تم بأمر من لسلطة، التي استندت، في ذلك، إلى «بدعته» وإلى الجمهور العاضب الذي ينتسب، أساساً وبالاعتبار الإيديولوجي، إلى الإسلام الشعبي<sup>(1)</sup>.

لقد عمل ابن تيمية، في قرائته الأصولوية الصارمة، على تمسفيه الأحلام والآمال

(1) - انظر مع المقارنة: J. Fueck: Arabische Kultur u. Islam im Mittelalter - a.a.O., S. 204 - 206.

المدغدغة، التي صنعتها الجمهور الواسع من «إسلامه»، ليقدّم إليه «إلهاً متعالياً» و «نبياً قاسياً» في تطبيق سنته. ف «الأولياء»، الذين صعبهم المتصوفة و كانوا هم في طلبهم، كانوا عمدة البذائل المباشرة عن القيم الدينية الأخرى الموعظة في التعالي و تعميد. ولذلك ونحسب نيكولسن: «أفصح التصوف... إلى أن أتمن للمسلمين غذاء لم يؤمنه لهم الإسلام الرسمي. وبهذا المعنى، أصبح في الواقع (ديانة شعبية)» (1).

من هذا الموقع، عملت القراءة الصوفية للنص القرآني الحديثي على إنهاء أو خلاصة عنصري التعالي والمفارقة الخاصتين بالألوهية الإسلامية، اللذين يجسدان سمتين كبيرين في القراءة التيمية للنص المذكور. وهكذا، أصبح ممكناً أن يعلن حلاج شعره «الدامي»، أي الذي كلفه حياته:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا جسدا  
إن الحديث عن «باطن وظاهر» في القرآن والحديث النبوي قاد، باسمهما، إلى تكوين إحدائيات وفضائات جديدة في حقل التحرك القرآني الحديثي. ومن ثم، فقد اتسعت دائرة الاختراق هذا النص هكذا بعيداً، بحيث بدأ مستجيباً لاحتياجات أوساط أخرى من المؤمنين غالباً ما كانت تعيش في أحوال شديدة الإضراب والتهميش الاجتماعي أو الاقتصادي أو النفسي أو الديني أو الإثني إلخ...، أو هذه جميعاً. فهذه الأحوال كانت تختزن موروثاً ثقافياً بخصوصية بارزة، لم يكن بإمكان تيار إسلامي آخر غير الصوفية أن يستجيب - برهافة وحميمية - لها ويتقاصع بقوة معها، على نحو ملمت وبارز (2). ونحن نعلم أن الغزالي - وهو الشخصية الإشكالية

(1) - ص ١٠٠، دومينيك جورديل - الإسلام، المعطيات المذكورة سابقاً، ص ٥٨.

(2) - من هذا، قد يصبح الأخذ برأي Bui التالي. ضمن حدوده التاريخية: «إن أسباب الانحسار النهائي للإسلام عند برنارد ليونير مراكش انتدعه من القرون السادس عشر سبعة في هذه الأمور الثلاثة: إنه «بعد نحو التصوف و تهيس» من خصوص آله حقة، وإن الثغرى الدينية أنشأت مهام دائمة لم يس هذا التصوف. وإن عبادة الأله - عب عباب - برنارد ليونير إدراكهم وأندرجهم حيث لم يكن الإسلام سوى رداء خفيس» (ضمن هذا في مأسه - الإسلام المعطيات المعتمدة سابقاً، ص ٦١). ونفسا تحقق في ذلك القول، فنرى أنه لم يكن هناك «...» عني ماسود، وإنما كانت تلك الأمور الثلاثة. وعندها، هي إسلام أولئك، بالخص.

التي جمعت بصيغة مضطربة بين الفقه والكلام والتصوف والفلسفة - لم ينح من محاولة التأكيد على إمكانية قراءة «النص المقدس» صوفياً، وإنّ باتجاه صوفي سني. وبرأي نيكلسون، فإن العزالي وإنّ لم يوفق في ابتداع «تصوف سني»، فإنه تمكن من أن يشيئ «سنة صوفية»<sup>(1)</sup>. وهو - بهذا - خفف من الصربات القاسية والمتدبة، التي يتلقاها المتصوفة من رجال الفقه السنيين. ذلك أنه - بسطوته الإيمانية السية في حبه (في القرن الحادي عشر) ضمن أوساط السنة عموماً في المشرق العربي - جعل هؤلاء الرجال ينظرون إلى التصوف من موقع أميل إلى التعاصي (ولانقول انقول)؛ خصوصاً فيما لم يتصل بأمور من مثل «رفع النكيف» في الواجبات الدينية الطقوسية (صلاة وصوم وحج الخ...) <sup>(2)</sup>.

كست الكلمة الأخيرة للباطنية - بصيغتها الصوفية - قد تمثلت في «العودة المصفرة» إلى الحبيب - الله، عبر قراءة استبطانية رمزية للنص المعني. وإذا كان الفقهاء والكلاميون قد قرؤوا النص القرآني الحديثي في ضوء قواعد منطقية و... موقع لاستزام القطعي بالطقوس الدينية، وإنّ باختلافات في فهمها وفي بعض جريئاتها، فإن الصوفية أحرّوا على الحس والرمز والإشارة والمعرفة «سنية» كسبيل للتوغل في «باطن» النص المذكور، مُعضعين - بذلك - هذا الأخير - «تأويل باطني» يطيح بـ «ظاهره» المفهوم ظاهرياً بغية التقاض «باطنه»، أو بالأحرى بقر بظاهره بمثابته هو وباطنه بتجليين من تجليات «الحقيقة الكونية». وعلى هذه الطريق المركبة والشائقة، وصلوا، مثلاً، إلى «أن الوحي ليس إلا صعد النفس، وإن شعائر الدينية ليست إلا للامة، أما الخاصة فلا يلزمهم العمل بها، وإن الأنبياء سؤاس العامة؛ أما الخاصة فأنبياءهم الفلاسفة؛ وليس هاك معنى للتمسك

(1) - درمييك سررديل: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 85.

(2) - يكتب سلطان محمد الجنايدي، في سياق ذلك، معنناً أن «الصلاة القلبية بدون معرفة مراتبها الباطنة حيلة عمدة مؤذبة». (ص: أحمد محمد حيدر - التكوين والتجلي، الأعمال الكاملة - 1 - دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، فريبس 1987، ص 187)

معرفة القرآن، فهو رموز لأشياء يعرفها العارفون، إنما يجب أن يفهم القرآن على طريقة التأويل والمجاز، وللقرآن ظاهر وباطن، ويجب أن تخرق الحجب المادية حتى نصل إلى أظهر ما يمكن من الروحانية»<sup>(١)</sup>.

ولعلنا نلخص الهدف الأكبر لعملية الاختراق الباطني الصوفي للنص القرآني الحديثي، في ضوء الموقف الذي أعلنه ابن سبعين الأندلسي (من القرن الثالث عشر)، إذ يشير إلى أنه إذا كان الفقهاء قد حددوا أهدافهم بتحديد الطرق (الطرق)، التي تقود إلى عبادة الله، وكان الفلاسفة قد حددوا أهدافهم بتحديد الطرق، التي تمضي إلى فهم الله كعقل كوني كلي، فإن المتصوفة الباطنيين «جهدوا» لاكتشاف الطريقة، التي تجعلهم قادرين على الاتحاد بالله والفناء فيه. وإذا تعقبت البواعث والمخاضات والنسب غات الوظيفية، التي كمننت وراء نشوء هذا الفريق الباطني، فلعله يتضح أنهم - عبر التجربة الصوفية الباطنية التي قادوها وتعمروا بها - واجهوا تيار التنقية للنص القرآني الحديثي، الذي قام على ضبطه وقنونه وصوغه كتابة. لقد أعلنوا مواجهتهم هذه بغية اقتحام البحث عن بادي يتمثل بـ «عالم حبر ومفتوح» بعيد عن عيون السلطة السياسية والعقيدة الأيديولوجية أولاً، ومن موقع الانتقام للتاريخ الإسلامي غير المكتوب (الإسلام الشعبي خصوصاً) ثانياً، ذلك التاريخ الذي عتته قضية العملية التنقيحية تلك، وعوامل أخرى.

ومن الملفت أن التجربة الباطنية المعنية ظهرت - بصيغتها الإمامية الشيعية - عبر رفض عملية التنقية المذكورة، التي تلح على «حاصرها الخصاص»، وذلك بصرح بديل عنها يتمثل بـ «مستقبل ما» كامن في ضمير الباطن الروحي. وقد ترتب على ذلك أنها طرت إلى الإمام على أنه تجسيد لـ «الحقيقة»، وإلى «الحي» كمنته تجسداً لشريعة. ولما كانت نبوة محمد آخر النبوات، كما أعلن ذلك هو نفسه، فإنها هي -

(١) - أحمد أمين: فجر الإسلام - العظايا المقدمة سابقاً، ص 273.

كذلك - آخر «الظاهر». أما «الإمامة» فتبقى تمثل «باطن النبوة» عموماً  
وبخصوصاً<sup>(1)</sup>.

وعلى الطرف النقيض المقابل، تقف الظاهرية. فهذه تعلن أن الممكن الوحيد،  
على صعيد قراءة النص القرآني الحديثي، يكمن في «ظاهرة». ولقد وجد هذا  
الإنجاز تعبّره لدى جمع من الفقهاء، كان ابن حنبل وداود الظاهري (من القرن  
تاسع) في طليعتهم. أما الأول منهما فقد عمّسك بحرفية التفسير لهذا النص، مع  
التساهل في حالات استثنائية بـ «إدلاء الرأي». لكن الثاني لم يُقر - مع جملة  
الظاهريين - إلا بذلك التفسير وبصيغة من «الإجماع»، الذي يقتصر على أصحاب  
النبي، ومعروف أن ابن حزم الأندلسي (من القرن الحادي عشر) كان من كبار  
المنظرين للظاهرية والمدافعين عنها. وما هو ذو دلالة هامة، بالنسبة إليها هنا، يكمن  
في اعتقاد هؤلاء بأن «الباطن» لله، وبأن «الظاهر» لنا. وهذا يشير إلى الإقرار  
بوجود «باطن وظاهر»، مع التوقف في حدود الثاني<sup>(2)</sup>.

يبين أن المذهبين السابقين، الباطني (الصوفي) والظاهري، يواجهان كلاهما  
رفضاً من مذهب «أهل السنة والجماعة»، الذي يكتسب - أحياناً - صيغة «أهل  
السف»، أو «السلمية». فهؤلاء يرون أنه من العمل والافتئات على «الحقيقة  
القرآنية لنبوية» أن تُجزأ هذه الأخيرة عبر الغر إليها باطناً وظاهراً. ذلك لأن  
«الحقيقة» المذكورة تمثل مُعطى واحداً. وبتعبير آخر، يلح أهل السنة والجماعة من  
جماعة اسف على أن الأمر، هنا، لا يتعلق بـ «حقيقتين» تبرز الواحدة منهما (وهي  
الظاهر) بصيغة الشرع والأخرى (وهي الباطن) بصيغة التصوف وغيره؛ إنما الأمر  
يتعلق بـ «حقيقة» واحدة قد تبدو لنا بمظهرين إثنيين. من هنا، أتى الهجوم لصاعق  
على من عمل - بحسب من ينطلق من مثل ذلك الموقف - على «تخظيم الشرع الذي

(1) - نصر، مع المقارنة: أدونيس - الثابت والمتحول، المكتب الثاني، دار العودة بيروت 1977 ص 91.

(2) - نصر، مع المقارنة: حنري ماسيه - الإسلام، للعطيات المتقدمة سابقاً، ص 128 - 129.

سموه بالطاهر.. (وعلى تكريس) السعي الضال وراء ما يسمى بالفتوحات  
والكشف التي ماهي إلا وساوس شيطانية وأفكار فلسفية إلحادية»<sup>(١)</sup>.

وفي هذا السياق مدرج ما أعده الشاذلي ومأتنا عليه في إطار سابق من أنه  
لنفس لا تشبه، ويسدق بلا ثبيل، ويتهم نفسه في الإدراك.

وما هو ذو دلالة موضوعية، في ذلك، يكمن في أن المذهبين كنيهما، نصاهري  
والخاص بأهل السنة والجماعة، مثلاً قراءتين من قراءات محتملة للنص القرآني  
الحديثي؛ مثلهما في ذلك مثل القراءة الباطنية (الصوفية). وليس في هذا المعنى  
الدلالي الموضوعي مضادة لواحد من تلك المذاهب حيال الآخر. وقد كان من  
شأن ذلك أن برزت التجربة السياسية والسوسيولوجية والنسبية للعصر الذي عاش  
فيه أولئك وخم هم أنفسهم، بواقعة اكتسب شيئاً فشيئاً طابع حقيقة مكرسة  
واجهها المسلمون. الخراج مطرد؛ تلك هي؛ إن من بشي - صراحة أو ضمناً أو على  
آخر ثالث آخر - فهناك خاصاً معيماً بذلك النص باعتباره الفهم الصحيح له بإطلاق،  
يخرج - على الأقل - من «مظلة الرحمة الإلهية»، التي عبر عنها النبي محمد بقوله  
الشهيرة (وكما أتينا عليها في سياق سابق): لا يجتمع أمي على ضلالة. كما كانت  
حقيقة أخرى تفصح عن نفسها في أذهان الفئات المستتيرة من المسلمين، وهي تلك  
التي تتمثل في أن قراءة ما للنص القرآني الحديثي إذا أريد لها أن تهيم في وسط مس  
أوساط المؤمنين فلعله لم يكن أمامها - في سبيل ذلك - إلا طريقان إثنان حاسمان  
أصبحا واضحين وضوح الشمس في رابعة النهار - إما الإندغام بالسلطة بنيوية أو  
وثنائية أو كليهما معاً، وإما النزول إلى تحت الأرض لممارسة عمل سرّي بلف  
الجمهور الواسع حوله.

(١) - د. محمد بن عبد الله الأحمول العلمية للدعوة السلفية - المعانيات المقيدة سابقاً ص 32 - 34

### .3.

وإذا كانت مسألة «الظاهر والباطن» قد أفضت إلى بلورة تيارين كبيرين في الفكر الإسلامي أحداً من موقعها وعلى نحو صريح، على مشروعتيها، فإن قراءة أخرى للنص المعني انطلقت من هذه المسألة ذاتها للوصول بها إلى نقيضها النظري؛ يعني بحث «القراءة الفلسفية» للنص القرآني الحديثي. ههنا، نواجه - بحسباً - وعموماً - المسوغات التي نواجهها هناك؛ ولكن، بعد ذلك، تنحو تلك القراءة الفلسفية نحواً مستقلاً عن ذلك النص، لتؤسس لمنظومة معرفية جديدة تمحدد، أساساً، بكونها ذات بنية عقلية وذات رصيد نوعي خاص من المفاهيم والمقولات والأدوات المنهجية. وقد كان الصراع شاقاً من أجل الحفاظ على مشروعية عملية التأسيس لتلك المنظومة الفلسفية.

والقضية التي تطرح نفسها، في هذا، اختل. يمكن ضبطها بالسؤال التالي: لما كان التصور الإسلامي عموماً (والنص القرآني الحديثي من ضمنه وعلى نحو مختصر) مهيماً في المجتمع العربي الإسلامي وكان على جميع المثقفين في هذا الأخير أن يحددوا موقفهم من ذلك التصور، فكيف تناول الفلاسفة، ههنا، هذه القضية؟ بلوهلة الأولى قد يبدو أن الأمر صعب كل الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً (هذا في حال الإقرار بأننا أمام نسقين معرفيين مختلفين ومتمايزين، هما الفلسفة والدين). لكن استقصاء الموقف وتحليله بعمق وفي سياق الشخص، يظهران أمراً على غاية لطرافة هو - في الوقت نفسه - أحد أوجه الخصوصية الفكرية للمجتمع المذكور. ذلك الأمر ينح في أن الفلسفة العربية، أو الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي المعني، كان لها أن تجد أحد مصادرها الكبرى في النية الإشكالية للنص القرآني الحديثي ذاته، أي في كونه بنية مفتوحة، نعتاً ودعوة، تختمل الاختراق باتجاهات وادق متعددة.

ههنا وضمن هذه الخصوصية القرآنية الحديثة، كان من الممكن أن يُنطلق من

لتشديد على الانتماء للدين الإسلامي ومن الاستغلال بظله أولاً، ومن الحضور  
لكثيف لمسألة «الظاهر والباطن» ثانياً، للوصول منها إلى أقصى الحدود المعرفية، في  
حيه (١).

ولقد تم ذلك، فعبر عن نفسه بصيغتين اثنتين، واحدة تمثلت في أن  
بعض لفلاسفة العرب الإسلاميين سلكوا ذلك المسلك ضمناً، دون أن يظنوا  
به (ومن هؤلاء الكندي من القرن التاسع)، وأخرى تمثلت في أن فلاسفة آخرين  
من الحقل المعني سلكوا المسلك المذكور ضمناً، ولكن كذلك على نحو مفصح  
عنه، أما ابن رشد فكان أحد كبار هؤلاء. فهو إذ يتحدث عن ثلاثة أنماط  
من العقول ( هي الفينسوف والفقيه والمؤمن العادي)، فإنه أعلن أن لفينسوف  
هو وحده المخول باكتشاف «باطن» ذلك النص، مصوغاً بمفاهيم ومقولات  
فلسفية.

وإذا ما لاحظنا هذا «الاكتشاف» حتى نهايته، تبين لنا أن ابن رشد يرفض  
الإقرار بوجود حقائق تتجاوز حدود العقل، بحيث يغدو ذلك «الباطن» باطلاً في  
حدود العقل. وبذلك، تكون دائرة البحث قد اتسعت وفق ما يقتضيه العقل ذاته،  
وتكون - في الوقت نفسه - حرية التناول للنص المعني واسعة كل الاتساع، بل غير  
محدودة إلا في الحدود التي يقررها العقل ويقرها.

وإذا كان ابن رشد في قراءته «الفلسفة الباطنية» للنص القرآني الحديثي قد  
تحدث عن العقول الثلاثة المذكورة آنفاً، فإنه لم يفعل ذلك بغية الوصول إلى  
موقف تحوي، خصوصاً من ذوي العقل الثالث، «العامة - الجمهور». فلقد  
كان هدفه من ذلك انتزاع مشروعية «العقل الفلسفي المستقل» في وضعية ذهنية

---

(١) حتى ذلك الإعلان عن الانتماء للإسلام لم يكن - في أحوال كثيرة - كإيماناً حمائية أصحابه وتخصيصهم من  
تشكيك في إيمانهم: «أما الدخول.. في كلام المتكلمين أو الفلاسفة مشيء محض.. وكان (أحمد) وغيره من  
أئمة السلف يحدرون من أهل الكلام وإن ذُبروا عن السنة». (فضل علم السلف على الخلف لزين الدين.. من  
رجب المحمدي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 14).



هيمنت فيها - في حينه - قراءة سلعية ثقيلة إيديولوجياً واستبدادية سياسياً، وذلك من موقع إعلان الانتماء الصريح للمظلمة الاعتقادية الإسلامية والتسلف عليها تفسيراً وتأويلاً. ومن هنا، ليس من قبيل الدقة أن ننظر إلى هذا الموقف ارشدي على أنه متماثل مع موقف العراقي من المسألة ذاتها والذي أخموجه على رمض الإقرار بتعميم الحقائق الكلامية أو الفلسفية الكلامية أو الصوفية على عامة الجمهور<sup>(١)</sup>. إن العزائي، الذي مثل شخصية إشكالية تحركت في أكثر من حقل ذهني معرفي (من الكلام إلى الفلسفة والمنطق وإلى التصوف إلخ...)، أبحر، هو أيضاً، قراءاته للنص القرآني الحديثي. ولكنه ظل في هذه جميعاً، وحيث كان يمر في كل منها، مناوراً للإقرار بالقراءات الأخرى للنص المعني أولاً، وتعميم قراءاته على الجمهور الواسع ثانياً (لستعد في أذهاننا عنوان أحد أعماله، على الأقل، للإشارة إلى ذلك وإن على نحو مستط: حلم العوام عن علم الكلام)...

وقد أفاد الفكر الفلسفي العربي الكثير من النص القرآني، حيث عمل على صوغ مقولاته ومفاهيمه ومشكلاته المتصلة بالوجود والمعرفة والإنسان، متكئاً - من موقع خصوصيته وهويته - على ماوازاها من تصورات قرآنية حول الله وذاته وصفاته وعلاقته بينه وبين الإنسان العارف والعامل، مروراً بتصورات الإبداع وخلق العالم المادي، وغيره. ويكفي أن نشير إلى واحدة من آيات «الخلق» أو «إبداع» الشهيرة<sup>(٢)</sup>، لتبين وجه الأهمية والخطورة لعملية التأويل الفلسفي لها، تلك العملية التي ترتبت عليها نتائج فلسفية كبرى.

وقد لوحظ أن فريقين من الفلاسفة كان لهما موقفان متباينان من موقع مثل

---

(١) - دوسيك سورديل، الذي يتحدث عن موقف ابن رشد من «الظاهر والباطن» ضمن النص القرآني، يرى - دون حق فيما نرى - أن الفيلسوف المذكور أعلن أنه «لا ينمي (على الفلاسفة) أن يوضحوا الآخرين بوجود تأويل يفوق تأويل عامة الشعب والعلماء» (د - سورديل: الإسلام - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 88 - 89).  
(٢) - «خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» - القرآن، سورة الأعراف/٩٤.

سك الآية. إذ هل من مقتضى ذلك الحال الإقرار بـ «خلق أو إبداع من عدم»؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو «العدم»؟ هل عدم الشيء إطلاقاً أم عدمه شيئاً وإمكانياً؟ وإذا جرى الحديث على «استواء على العرش»، بعد الخلق أو الإبداع، فما دلالة ذلك، على صعيد المسألة المطروحة؟ إضافة إلى هذا، بررت مقولات أخرى كثيرة (مثل الناعل بذاته - الباطن، والفاعل بغيره - العاقل)، أسهمت في بنورتها المسألة الملحاحة للنص القرآني ضمن شروط تاريخية معينة، تدخل في صوغها، على نحو من التأثير الخارجي - الأرسطي - خصوصاً - وفق جدلية الداعل والخارج. وفي هذا كله، كانت مسألة الداعل والظاهر، الحقيقي والظاهري، تكرر على نحو أو آخر، ولكن من موقع معجمية فلسفية نامية وفي ضوءها.

يبقى أن نقول، إن تلك القراءة الفلسفية للنص المعني وإن استمدت بعض مسوداتها من هذا الأخير ووجدت فيه أحد مصادرها، إلا أنها كانت، بالأساس، تعبيراً خصوصياً عن النهوض الكبير، الذي حدث في المجتمع العربي الوسيط، خصوصاً من القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر. إن مقولة «الباطن والظاهر» القرآنية كانت بمثابة التسوية الشرعية لتلك القراءة ولغيرها (الصوفية خصوصاً). وهي إذ دخلت حيز التشخيص الفلسفي والصوفي وغيره، فأبقت، بذلك، على أوهام الصورة السلفية، التي تقضي بأن يكون «الواقع» الخاضع للوصفات الاجتماعية المشخصة في التاريخ العربي الإسلامي» قد وجد نفسه، دائماً ومن طرف واحد، مدعواً إلى الاستجابة القطعية للنص القرآني الحديثي. لقد ظهر العكس من ذلك؛ لقد ظهر أن هذا «النص» هو الذي كان يجد نفسه مدعواً إلى الاستجابة لمقتضيات «الواقع» المعني واحتياجاته. وبفضل - مع ذلك - أمراً يثير الانتباه، ويحث على التفحص التاريخي المشخص، وهو بروز تلك الأوهام في مراحل متعددة من ذلك التاريخ بروزاً مكثفاً. وقد حدث ذلك بالرغم من أن هذا الأخير (أي التاريخ) كان، على الدوام،

يبدل على بطلانها عملياً في سياق الممارسة الإنسانية الملموسة، أي على عجزها عن الحيلولة دون اختراق النص المذكور وانشطاره المدوّي وفق اشطار الفئات والطبقات والتجمعات القبلية والإتنية، بحيث كان عليه أن «يتكلم بلغة لرجال».

\* \* \*

إذا كان الأمر على النحو المقدم آنفاً (في الفقرات الأربع السابقة)، فهل عداً سهلاً أو - على الأقل - وارداً أن نطلق الحكم النصّي التاريخي التالي:

إن النص القرآني الحديثي لم يُعامل، ضمناً وفي لُحّة الأحداث والصراعات، التي درت بين مختلف المدارس والمذاهب والتيارات الفكرية على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، إلا من حيث هو نص اجتماعي وتاريخي وتراثي، وغيره. فقد أُخضع للسياق الاجتماعي، حيث نُظر إليه من موقع النية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإتنية والثقافية، التي عاش فيها هذا الفريق أو ذاك؛ أي من موقع عممية موضوعه والإفصاح عن نفسه: لاسيّل إلى القفز التام (المطلق) على الواقع، بحيث إذا وجد مثل هذا الرعم، فعليه هو نفسه أن يخضع للبحث الاجتماعي (السوسيولوجي) المنطلق من دراسة تلك البنية. كما أُخضع للسياق التاريخي، حيث نُظر إليه في ضوء تشكّله التاريخي وتبنيّه، أي وفق عملية التراكم التاريخية، التي تعرض لها، والتي قادت إلى تصييره نصاً مركباً، نصاً يُنظر إليه من موقع من تعامس معه تفاعلاً، نعي من موقع «الفكر الإسلامي»، الذي يمثل نصاً على نص: لاسيّل إلى انقراض على عملية الصيرورة، التي واجهها النص «الأصلي» بصيغة القراءات التي أحجزها قراءه. وأخيراً، أُخضع النص المعني للسياق التراثي، حيث كان هؤلاء - دائماً وضمناً أو بأمق واع مُعلن - أمام عملية تبين هذا النص لوليياً من موقع استداحل

والتواشع مع الوضعية الاجتماعية المشخصة لورثيته والتدخل في سعيها  
بنوباً ووظيفياً؛ مما عنى مواجهتهم له عبر جدلية المعرفي والإيديولوجي وفي  
ضوئها (بما تنطوي عليه من بعد نفعي، على نحو من الأنحاء وباعتبار  
من الاعتبارات).

## الفصل الخامس

### النص القرآني أتى «منجماً» - متورخاً

#### 1.

حاولنا أن نتعقب، على مدار الفصول السابقة، احتمالات الاختراق التي تمت - وتتم - باتجاه النص القرآني (والحديثي)، بتحفيز منه، وباقتضاء من الواقع المشعشع. فإذا كان هذا النص قد أتى - في حله - إجمالاً كلياً، وقائماً على إشكالية محكم ومتشابه، إضافة إلى تبيينه من موقع الإقرار بتعدد احتمالات تأويله، ثم من منطلق الإقرار بثنائية الظاهر والباطن، ظاهره وباطنه، فإنه يكون قد أعلن - على نحو من الأنحاء - بأنه نص مفتوح أولاً، وأنه يدعو بإفصاح إلى النظر إليه مفتوحاً ثانياً. وقد تبين، في ذلك ووراءه، عملية مطردة من التكوين والفعل والاستجابة و«النسخ» و«التدقيق»، وفقاً لواقع الحال، المكثف خصوصاً. وينبغي أن نضع في حسبان، يداً بيد مع ذلك الأمر، تلك الحوارات والمجادلات والخصومات الأدبية اللاهوتية والطقوسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والجسدية إلخ... التي كانت تدور بين النبي المتحفز بحذر من طرف، وبين أنصاره وخصومه من طرف آخر. وحديث بالذکر أن تلك الحوارات والمجادلات والخصومات اتصلت بمسائل لم تنتم إلى الحاضر المحمدي العربي والأجنبي، فحسب، بل انتمت، كذلك، إلى التاريخ العربي والعالمي. والحشد الهائل من القصص، التي يقدمها القرآن من مراحل تاريخية

قرية أو بعيدة، ينم عن ذلك الاهتمام بـ «التاريخ»

وإذا كان القصد القرآني من إيراد ذلك الحشد من القصص لا يلتقي مع طموح المؤرخ ونشاطه المعرفي، فإنه (أي القصد) يشي بلحظة من حطت الوعي التاريخي، الذي يعلن عن نفسه ويفصح باطراد وبصيغ مضمة وغير مباشرة. وما يهمنا في ذلك يكمن في أن النص القرآني (والحديثي) يتقاطع مع بعدين ثين كلاهما يشير إلى الآخر ويتممه، وهما البعد العمودي - الاجتماعي، والبعد الأفقي - التاريخي. فالمعالجة القرآنية والحديثية للمسائل، التي طرحها المجتمع المكي خصوصاً والحجازي على نحو العموم: ظلت - في أكثر صورها تجريباً وتعميماً - ذات صلة بهذا المجتمع وما يحيط به من امتدادات جغرافية واجتماعية اقتصادية وثقافية وإثنية وغيرها. وإذا انطلقنا من أن هذا المجتمع حسد لحظة في سياق تاريخي عربي وعالمي، في حينه، فإننا سوف نضع يدنا على بعد التاريخي للنص المذكور. وبمقتضى ذلك، لن يكون توسعنا الإحاطة بدلالات النص القرآني الحديثي، إن لم نوسع حقلها الاجتماعي المكي (الحجازي) آنذاك باتجاه الموروث الواسع والمتنوع، الذي وجد محمد نفسه أمامه متموضعاً بأشكال شتى، منها الأسطوري، والسحري الطقوسي، والأخلاقي، والاقتصادي، والجنسي، والذهني الشفائي بعامة.

من تقاطع النص القرآني الحديثي مع البعدين الاجتماعي والتاريخي جعل منه نص عصره وشاهداً على عصره، في آن. وبالضبط، في هذا المعقد من المسألة، علينا التدقيق في لزوم هذا النص نحو تجارزه (أي العصر)؛ ومن ثم نحو الظهور بصيغ الكبرية والشمول، تلك الصيغ التي رأيناها - بطريقة دينية متعالية - متحلية في سمات «الكبرية والإجمالية»، و «الإشكالية ما بين المحكم والمتشابه»، و «احتمالية التعددية التأويلية»، وكذلك في «العلاقة التضائية بين الظاهر والباطن».

وإذا ما أحطنا الآن، بهذه السمات في ضوء المطلب القرآني بالنظر إلى النص القرآني إياه على أنه أتى «منجماً»، فإن الوقت قد يكتسب بعداً آخر، من شأنه

إيصال تلك السمات القرآنية الحديثة إلى نتيجة حاسمة، على صعيدها؛ يعني بذلك  
جُماع القول في أن النص المذكور نص تاريخي.

فالتقرآن يعلن عن كيفية ظهوره؛ بلغته الخصوصية، إذ يقول بأنه «نزل  
منجماً». وبصيغة القسم، التي نواجهها بغزارة، يأتي قوله:

«فلا أقسم بمواقع النجوم»<sup>(1)</sup>.

ويفسر ابن منظور ذلك في «لسانه» قائلاً:

«عنى بحوم القرآن؛ لأن القرآن أنزل إلى سماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل على  
النبي آية آية، وكان بين أول ما نزل منه وآخره عشرون سنة»<sup>(2)</sup>.

وهذا يتضمن القول، بحسب أحمد أمين، أن القرآن

«نزل منجماً على رسول الله...، وكان ينزل حسب الحوادث ومقتضى  
الحال»<sup>(3)</sup>.

لا شك في أن إقراراً بأن القرآن أتى على ذلك النحو المنجّم، ينطوي -  
بالضرورة - على الإنطلاق من أن هذا النحو ذو بعد «تاريخي»، بخصوصية قرآنية  
معينة. ولعل ذلك يقوم على مفارقة منطقية وتاريخية لا يمكن حلها من موقعها إلا  
عبر الدخول في العالم «الإلهي اللاسببي»، وهي الاعتقاد بوجود معادلة محورها  
طرفان غير متوافقين وغير متضايقين (غير جدليين) لانيويّاً وجودياً ولاوضيفياً،  
نعني بذلك المصدر الإلهي المطلق إطلاقاً للنص القرآني من طرف، واحتمل  
الإنسبي النسبي إطلاقاً الذي يتجلى فيه هذا النص تطبيقياً من طرف آخر. ومع  
ذلك، بل بالرغم منه، كمنت طرافة الموقف المعني هنا وخصوصيته القرآنية،

(1) - القرآن - سورة الواقعة/75.

(2) - ابن منظور، لسان العرب - جزء 48، تحقيق عبد الله علي الكحل و محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد  
الشامي - دار المعارف بمصر 1979، كلمة (نجم)، ص 4358.

(3) - أحمد أمين؛ فجر الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 15.

وكذلك إشكاليته بما أثارته من مجادلات ومنازعات في سياق التموصل ششري،  
لاجماعي والتاريخي والتراثي للنص المذكور.

لقد أعلن النص القرآني (وأكثر منه النص الحديثي) أنه أتى «رحمة للناس» ،  
لذين لهم، بطبيعة الحال والضرورة، مصالحهم الدنيوية الخاصة والمتحولة، تلك  
لمصالح التي إذا لم تؤخذ بعين الاعتبار، في حال توجيه خطاب «إلهي أو ديسيوي»  
إيهم، فإنه - أي النص - سيقع في مأزق كبير قد يقود إلى التشكيك في مشروعيتها  
ومن ثم في مضافته ومصادره، بما في ذلك «رحمتها وحكمتها». ولكن ما حدث  
هو أن هذا النص القرآني ألح على الطابع التنجي - التاريخي هنا - لـ «عمية»  
صيرورته بصاً متموضعاً في الحقل البشري المشخص. وقد استهدف من ذلك -  
إضافة إلى الإلحاح في إظهار نفسه نصاً يجيب عن مسائل البشر المنغيرة والمستجدة  
فيعدل (يسخ) ما يعدل من آياته وفق هذه الحاجة الحيوية - أن يُبرز الطبع  
التكويني التربوي لكيفية «نزوله»، ومن ثم أن يمنح المبشر به (محمداً) من الوقت  
والإمكانات ما يسمح له أن يناقش الناس فيه. ومن هنا، جاء فيه - بصيغة خطاب  
النبى المبشر - :

«وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (١).

ويبدو أن حصوم محمد كانوا يتمنون أن يأتي «كتابه» جملة واحدة، ودفعة  
واحدة. ذلك لأنهم، في هذه الحال، يمكن أن يجدوا فيه من الثغرات والمآخذ  
ما يجعلهم في موقع الهجوم. إذ حين يكون الأمر على هذا النحو، فإن «نبى الله»  
سوف يكون غير قادر على الإجابة عن أسئلة يطرحونها عليه تباعاً، دون فرصة  
للتأمل والتفكير. ومن هنا،

---

(١) - قرآن - سورة الإسراء ١٠٦. وقد أشار عبد المجيد محمود (في علوم القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٧)  
ن أن ابن عباس قرأ حرف الراء في (فرقان) مشدداً، أي أنزلناه مرققاً منجماً. أما الطبري فقد رجح قراءة  
نخفيف لراء، ومعه (وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ وَيُنَافِئُ وَأَحْكَمَاهُ)؛ كما رجح أن تكون (مكث) بصم الميم وسكون  
الكاف أي سهل وتؤدة (مُستنداً ذلك إلى الطبري في تفسيره وإلى البخاري بحاشية السندي).



«قال الذين كفروا لولا نُزِّلَ عليه القرآن جملة واحدة؛ كدلك لثبَّت به فؤادك» (١).

إن ذلك ينطوي على دلالة تاريخية تشخيصية، يمكن استنباطها من النص القرآني الحديثي. فهي كمنّت في بنية الخفية؛ مسهمة، بذلك ومن وراء حجاب، في استطاقته باتجاه القدرة على تحقيق استجابات متعددة ومتنوعة بنيوياً ووظيفياً، في إطار مشروع يفصح عن نفسه تحت إسم التيارات الفكرية المستنيرة والمحافظة وما بينهما، على حد سواء.

وينبغي أن نتوقف ملياً أمام مسألة لغوية ذات دلالة خصوصية مرهفة بالنسبة إلى تاريخية النص القرآني، فلقد سبق وأبرزنا تفسير ابن منظور لـ 'نزل القرآن منجماً'، وذلك بإظهار التمييز بين كيفية "تنزيله جملة واحدة إلى سماء الدنيا وبين 'تنزيله على النبي آية آية'، أي بصيغة نسكين القاف في كلمة "فرقده"، وهي الصيغة التي رجحها ابن عباس. أما الفصل الهام الآخر من المسألة فيتمثل في ضغط الدلالة القرآنية من الكلمتين "أنزل" و "نزل"، وكذلك في استنباط الدلالة لتاريخية من ذلك. ها هنا، ينبغي العودة إلى الزمخشري في "كشافه"، لأنه يضع يدنا - تحديداً - على الشق الأول من المسألة المعنية. فهو يتناول هذه الأخيرة عبر السؤال التالي والاجابة عنه: "فإن قلت: لم قيل نزل الكتاب وأنزل التوراة والإنجيل؟ قلت: لأن القرآن نزل منجماً، ونزل الكتاب جملة" (2).

وقد أوضح ماهر المنجد، بصواب، ما اعتمد عليه الزمخشري في تمييزه ذلك بين لفظيتين، فكشف ما يلي: "فالزمخشري هنا يعتمد على علم الصرف في التفريق بين بناء (فعل) وبناء (فعل)، فالأول أي صيغة (أفعل) تدل على الحدث مرة واحدة دون إشارة إلى تكراره أو تكثيره، والألف المزيدة فيه أفادت التعددية فحسب، أما

(١) - القرآن - سورة الفرقان/32.

(2) - الكشاف للزمخشري - الجزء الأول (في أربعة أجزاء) دار المعرفة بيروت، ص411.

صيغة (فعل) فالتضعيف فيها أفاد تكرار الحدث وتكثيره". (1)

ها هنا، تبرز أهمية الشق الثاني من المسألة، وهي كون النص القرآني متحاب - في ظهوره - لسياق تاريخي زمني. ويتضح هذا السياق بمقارنته بكيفية إنزاله «من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا»، حسب تعبير الزمخشري. (2) فبمقتضى ذلك، لم يكن للنص، حالما دخل حيز التوضع البشري، إلا أن يخضع لهذا الأخير بخصوصيته واحتمالاته؛ في حين أنه، على صعيد «السماء»، أنزل دفعة واحدة، لأن «الزمن سماوي» - بحسب القرآن - مغاير لـ «الزمن الأرضي البشري» في أن هذا الأخير ذو آفات تتشخص في الفعل البشري. ومن هنا، استطاع الرسول محمد أن ينجز مهمة «تبليغ» رسالته. فلو استعخدم صيغة «الدفعة الواحدة» من التبليغ، سقط السياق البشري ولانتهى فعل التكوين التربوي القائم على مخاطبة لبشر بحسب طقاتهم وامكانيات غوهم الواقعية. ولهذا، كان على عملية «إنزال» القرآن أن تتميز عن عملية «تنزيل» ليس في الكيفية فحسب، وإنما - كذلك وبصورة رئيسة - في الدلالة التاريخية. إذ كما أن «المائة»، وإن كانت حصيلة الأعداد من الواحد إلى التسعة والتسعين، هي شيء آخر عن تلك الأعداد، فقد كان «التنزيل» غير ما أفضت إليه عملية «الإنزال». (3)

هكذا وعلى الصعيد اللاهوتي النقدي، نواجه سياقاً تاريخياً (تنجيمياً) للنص حيث دخل حيز البشر وخضع لتموضعهم الاجتماعي والتاريخي والثرائفي. ويمكن القول بأن تسيق النص المذكور يفصح عن نفسه مرتين، مرة حين «ينزل من

(1) - ماهر المنجد: الأشكال المذهبية في الكتاب والقرآن - دراسة نقدية، بيروت ودمشق 1994، ص 171.

(2) - الكشف للزمخشري: المعطيات المقدمة سابقاً - ص 373 من الجزء الرابع.

(3) - إذ برز التمييز بين «الإنزال» و «التنزيل» على صعيد القرآن، فإنه غائب على صعيد «التوراة والإنجيل» وهنا، يصح عن نفسه تساؤل مسوغ من موقع المعجمية اللاهوتية الواردة هنا، وهو التالي: لِمَ لم يبرز ذلك التمييز على الصعيد المذكور؟ هل وُجّه النصّان المعنيان (التوراة والإنجيل) إلى بشر مكتملي التكوين ومن ثم ليس بحاجة إلى التمرحل التربوي العفدي، أم أن في الأمر "حكمة ما حكمة"؟ في هذا المنعطف، نكون وجهاً لوجه أمام النقد التاريخي للنص الديني مقابل الإسلامي.

الأعلى إلى الأدنى» معبئاً بالروح الرنانة المحكومة بـ«رحمة الله بعباده»، ومرة حين يعاد النظر فيه وفق مقتضيات «التبليغ» المحكومة بتنزيل «أحسن الايات»، ومن ثم المطلقة من شرائط «الناسخ والمنسوخ». وإذا ما وضعنا تلك اللحظتين في علاقة وثيقة مع ما تتشخص فيه من مواقف تشريعية تطبيقية - خصوصاً مع ما أمكن الوصول إليه في إطار استنباط مبدأ «المصالح المرسلة»، فإنه يمكن السير بعيداً باتجاه التاريخية المعنية هنا؛ يعني بذلك الإشارة إلى وجود لحظة هامة بل ربما - كذلك - حاسمة في إطار جدلية النص القرآني الحديثي والواقع الشرعي المشخص، تمثلت في ضرورة تصير النص، أي في ضرورة انبساطه تاريخياً على نحو متسق مع حامله أو حوامله الاجتماعية البشرية. وإذا كان ذلك الأخير (أي البعد التاريخي للنص) قد جرى التنكر له مر قبل جموع متعاضدة من الفقهاء والمحدثين السلفويين وكذلك الجمهور العام، فإنه ظل يفصح عن نفسه ضمناً وفي عمق الأحداث والمواقف. وهذا ما يدعونا إلى استحضار جدلية الخفي والمعلن بمشائها أحد أوجه القراءة الجدلية المركبة، التي تتبع لنا أن نضع يدنا على ما تبيناه، من قبل، مفارقة تاريخية ومنطقية بين ما اعتبر المصدر الإلهي المطلق إطلاقاً لسبب وبين التحلي البشري النسبي له: لقد كان على «المعلن» أن ينصاع - «الخفي» من باب ضرورة انصاع الظني الوهمي للواقعي المضبوط، وذلك بالرغم من مكابرة الظني الوهمي بأنه هو الواقعي المضبوط. ولكن هذه المكابرة لم تبقى في حدودها؛ بل هي اكتسبت - بفعل الإطراد التقليدي والتقليد المصرد - قوة هائلة أثرت، على سبيل الإيهام والتوهيم، في الواقعي نفسه، وذلك حيث حملته - عبر نشاط واسع ومكثف لأردات متزايدة من الفقهاء والمفسرين - على التشكيك في هويته الواقعية ذاتها.

ولقد أثارَت مسألة كون النص القرآني أثنى منجماً، عاصفة من الحوارات ومباحكات والصراعات، التي نادراً ما كانت تخفى في التاريخ العربي الإسلامي. وسؤال الذي برز في هذا السياق، إشكالياً وملحاحاً وعلى نحو مكثف، هو

التالي: كيف يمكن الدفاع عن هذا النص بصفة كونه «صالحاً لكل زمان ومكان»، دون النظر بعين الاعتبار إلى المتغيرات المحتملة في الأزمنة المتعاقبة والمتداخلة وفي حقول جغرافية وسوسيوثقافية متعددة؟

لقد كان ضرورياً ضرورة الواقع المشخص أن يجاب عن ذلك السؤال بصيغة ما، حتى لو كانت بصيغة الصمت عليه. أي إن إجابة عملية تطبيقية عن السؤال لم يكن بإمكان أحد أن يغيّنها، وإن كان تغيب إجابة نظرية تعقّية أمراً ممكناً ومعتماً. ذلك لأن الواقع هو الأول هنا؛ وهو، بما هو عليه، الطرف الذي يملئ على النص صيغ فهمه وتوضيحها وتطبيقها في حياة البشر. وهذا، من حيث هو أمر أكبر من أن يُرفض، جعل البعض من الفقهاء والمشرعين يدخلون المسألة من باب آخر، حفاظاً منهم على المصادرة الإيمانية القائلة بأن النص المعني صالح لكل زمان ومكان: لقد اتبع هؤلاء موقفاً مزدوجاً، هو - من الناحية لايدولوجية - مشروع ومسوغ؛ لكنه - من الناحية المعرفية - يقوم على معالصة فاحشة مع جدلية الواقع والفكر. وقد عبر عن هذا الفهم للموقف المذكور أحد ممثلي الفكر الديني الإسلامي المعاصر (في لبنان)، وهو مصطفى الرافعي. فقد أعلن هذا الأخير أن

«الشرعية الإسلامية وجدت لتكون صالحة لكل زمان ومكان، ومتماشية مع جميع التطورات الاجتماعية»<sup>(1)</sup>.

فكما هو واضح من النص السابق، يتمثل حجر الأساس في التمييز بين الكلّي والجزئي، وفي النظر إلى هذا الأخير متغيراً على نحو مطرد، وإلى ذلك الكلّي عسى أنه ثابت بإطلاق. بيد أن هذا الكلّي الثابت بإطلاق، ما هو، ماهويته البنيوية بالقياس إلى نقيضه ذاك المتغير النسبي؟ لقد جرى تعليق مجموعة من

(1) مصطفى الرافعي في تعليق على كتاب هنري ماسيه، الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، نشر التعليق في هذا الكتاب، ص 17.

الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرون طويلة، كانت بداياته الأولى (أي التعليق) قد تمثلت بصيغة «الناسخ و المنسوخ»، حيث تبين لمحمد الرسول أن آية معينة أصبحت دون امكانية الاستجابة لواقع احوال الشخص، المعني في حيه. وقد اكتسب هذا الأمر طابعاً قرآنيًا، أي مُقرأ به حكماً. والسؤال، الآن، يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبي نفسه قد ارتأى - عبر «الوحي» - ضرورة إعادة النظر في آيات معينة، فلم لا يصح ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتغير الاجتماعي مدأً وحزراً وكذلك - وهنا الدلالة البليغة - الذين جاء السور من أحبتهم، لـ «الناس كافة»؟ لقد أوقف «زواج المتعة» وحكم «المزلفة قريتهم» و «الرق» استرقاقاً وفك رقبة، مما عني - وبمعني - أن الوضعية الاجتماعية لمشخصة هي التي تمثل الأمر الذي يُحتكم إليه في ذلك، وإن تم على نحو شخصي أو على سبيل المداورة. بل إن ادانة أخلاقية واجتماعية وسياسية لزواج المتعة والرق برزت على مختلف الأصعدة المحلية والعالمية، وذلك إلى درجة تحريم الثاني منهم قانونياً صراحة وتحريم الأول ضمناً.

وقد انتبه إلى ذلك الوضع المأزوم والمخرج ليف من الفقهاء واكتب لاسلاميين، فنظروا إليه من باب آخر، هو باب «الجزئي والمشخص»، مع الحفاضة على «شرعيته القرآنية». فمحمد سعيد العشماوي - وهو واحد من هؤلاء - ينصق من «مبدأ التريل»، أي من "تنجيمية - تاريخية" النص القرآني، حين يكتب - بوضوح - مايلي (وقد سبق أن أوردنا بعض هذا القول في سياق آخر سابق من هذا الكتاب):

«فقاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيتها وتفرض ربطها بالأحداث (ومن ثم ينبغي) تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه»<sup>(1)</sup>؛ وهذا مايتعارض - أساساً - مع من يرى

(1) - محمد سعيد العشماوي: تحديث العقل الإسلامي - للمعطيات للقلمة سابقاً، ص 7 (شاهد ورد جزئياً سابقاً).

ضرورة الانطلاق - على هذا الصعيد - من أن «سعة دلالات ألفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء».

ويعود العشماوي إلى نموذجين في التاريخ الكلامي الإسلامي (وهما المعتزلة والحنسليون)، ليحدد مقاصده من «تاريخية» النص القرآني. فهو يكتب قائلاً:

«رأى المعتزلة أن القرآن مخلوق، وكانوا يهدفون من ذلك إلى ربط آياته بالواقع، وسيلانها مع التاريخ. وعارضهم في ذلك السلفيون بزعمهم أحمد بن حنبل فقالوا إن القرآن أرفي غير مخلوق. وهو قول يعني فصل القرآن عن الواقع ونصمه من التاريخ»<sup>(1)</sup>.

وإذ يعتمد الباحث العشماوي إلى تطبيق ذلك على الحديث المحدثي، فإنه ينطلق من ضرورة

«تقدير الأحاديث بميزان جديد يقوم على أساس سلامة ومعقولة المتن ذاته، لا على أساس سلسلة الرواة»<sup>(2)</sup>.

في ضوء ذلك، تغدو فكرة «صلاحية القرآن لكل زمان ومكان» مسألة يمكن إثباتها من مداخل متعددة. ولكن مدخلين منها ربما هما الأكثر حضوراً في المنظومة الفقهية، والنظرية الإسلامية بعامة. الأول منهما ينطلق من النص بصفته صيغة كلية فضفاضة تقول كل شيء ولا تحدد شيئاً، ولكنها تبقى مطالبة بتقديم شرعية الأحكام والمواقف الجزئية. والوهم الأساس الكامن وراء هذا المدخل يقوم على تجاهل أن تلك الأحكام والمواقف تستمد مصداقيتها وحدودها من الواقع المشخص، الذي عليها أن تخاطبه. أما المدخل الآخر فيتمثل في الإقرار الصريح بأن ذلك الواقع هو الذي يُملئ على النص نمط العلاقة به سلباً وإيجاباً، بعد أن يكون قد أعين انتماءه للمنظومة الدينية الميتافيزيقية العامة المتعلقة بهذا النص، أي بعد تمييزه بين «العلل

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة.

(2) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص 10.

السعيدة» و«العلل القرينة»، بحيث تفعل هذه الأخيرة ذاتياً وبفعل آلية المنطق السببي في الطبيعة والمجتمع<sup>(1)</sup>. ومن شأن ذلك أن يعني احتمال إيقاف العمل بموقف آخر من النص نفسه. والأمر المدهش حقاً، هنا، يكمن في أن كلا الموقفين (المدخلين) ينطلق من «صلاحية النص لكل زمان ومكان»، ولكن من موقعين مختلفين. ففي الحالة الأولى، تظل حركة الفقيه حرة، مادام النص كلياً فضفاضاً، لا يلزم إلا بالإقرار بمبادئ عامة يشترك فيها الجميع، بمن فيهم من يرفض النتائج المحددة التي وصل إليها الفقيه المذكور. أما في الحالة الثانية، فحركة الفقيه تظل - كذلك - حرة أو أكثر حرية، صالماً ظل قادراً على زحزحة نص يرى أنه لم يعد يتناسب مع تلك المبادئ العامة.

من هنا، كان التأكيد على الصلاحية المطلقة للنص قد ظهر بمثابة مشجب علقت عليه مختلف المواقف والتيارات والتأويلات والاجتهادات؛ مما حفز - من جانبه - على دراسة السور والآيات القرآنية متورعة (منجمة)، وذلك لتدليل على أن ما ينجزه الفقيه يتطابق مع «خصوصية التنزيل»، ويقود - من ثم - إلى تحقيق عمية تكييفه مع ما يطرأ من تحولات وتغيرات في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وغيرها. كيف لا يحدث ذلك، وقد «نزل» النص نفسه وفق «احداث ومقتضى الحال» لدى من مخاطبهم من الناس، سواء كانوا «مؤمنين» أم «كفاراً» أم «منافقين» أم من «أراذل الناس - الفقراء» أم من «الملأ المكى» إلخ... إن النظر إلى النص القرآني، ومن ثم الحديثي، على أنه مجسم (نزل منجماً)، فتح الأبواب - إذاً وبملاء الشريعة القرآنية الحديثية - على مصاريعها أمام عملية «خزاف» (أي النفاذ إليه) انطلاقاً من «الإهداء به» نفسه في دعوته للقيام بهذه العملية أولاً، وفي دعوته لمعالجة شؤون البشر بـ «حكمة ورحمة» ثانياً. فـ «الحوادث»، التي أتى بحسبها النص المعنى تشخيصاً واستجابةً وجواباً، يتولد من مثيلاتها لاحقاً

(1) - انظر: البحث الذي قدمه نصر حامد أبو زيد للدعوة «الزات وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً».

ولاحقاً ما يدعو للنظر إلى هذه بالمنظار نفسه، أي بصفاتها ذوات خصوصيات  
لا يمكن فهمها واستنتاجها والإجابة عنها إلا بـ «نصوص» تضمن لها ذلك، وتسوعه  
شرعياً وعقلياً. وإذا كان، في معظم الأحيان، ضرورياً أن يُنظر إلى هذه لأخيرة  
على أنها «نصوص على نص أصلي»، فإنها، مع ذلك، حققت أمرين كبيرين:  
الأول منهما كمن في أنه نُظر إليها على أنها شرعية بسبب من محافظتها - في حدود  
الموقف التراثي - على علاقاتها البنيوية اللغوية والفكرية مع النص الأصلي. أما  
محابتها بعضها للبعض فلم تكن لتتزع عنها شرعيتها هذه، أي إلتئامها لعالم النص  
الأصلي، أو إعلانها عن هذا الإلتئام. أما الأمر الآخر فيتمثل في أن تلك النصوص  
لم تكن - في أساس الأمر - نصوصاً على نص أصلي، بقدر ما كانت قراءات  
لوضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة، ونتاجاً خصوصياً لها<sup>(1)</sup>. وليس إلا من  
قبيل الروم والإيهام - كما لاحظنا من قبل - الاعتقاد بأنها تنتمي، أولاً، إلى ذلك  
النص الأصلي.

ولعلنا نكشف هذا بالقول بأن جدلية التواصل التاريخي والتفاصيل التراثي تضبط  
ما نحن في سبيل ضبطه: إن النصوص الدينية المعنية هنا - وقد عرنا عنها بمصطلح  
«الفكر الإسلامي» - هي أولاً نصوص بذاتها، حيث يتحقق لها ذلك عبر قطيعة  
معرفية وإيديولوجية ما بينها وبين النص الأصلي، القرآني الحديثي، وذلك لأنها نتاج  
عصرها، أولاً ومن حيث الأساس. وهي، من ناحية أخرى، نصوص قائمة عبر  
تواصلها مع ذلك النص، هذا التواصل الذي يفصح عن نفسه بصيغ متعددة، منها  
الإستلهام التراثي والتبني التاريخي والعزل التاريخي. ويلاحظ أنه حين يشدد ويركز  
على عممية التواصل التاريخي هذه بين كلا الفريقين المذكورين على حساب

(1) - يظهر الأمر بزيادة من الوضوح الذي نفيه، هنا، حين نلاحظ أنه يتصل بسلسلة من النصوص التي يشرح  
الواحد منها ما سبقه في التسلسل، بحيث تتعد «الأصول» تعدد حلقات التسلسل. نلاحظ ذلك، مثلاً، في  
«شرح البخاري» للحديث الحمدي، الذي (أي الشرح - وهو معروف بـ «صحيح البخاري») يقع في موقع  
التقاطع بين هذا الحديث والشروح التي أتت عليه (أي على شرح البخاري). فهناك شرح القسطلاني على  
صحيح البخاري، وشرح الخزرجي على شرح القسطلاني، وشرح النووي على شرح الخزرجي.



التفاصيل التراثي بينهما، فإن واحدة من حالتين اثنتين أو كلتا الحالتين هاتين، مجتمعين، تكوين قابعين وراء ذلك الموقف؛ نعتي بذلك حالة القصور المعرفي، أو حالة الهيمنة الكلية للخطاب الإيديولوجي السياسي، أو الاحتمال الثالث الذي يجمع بين هاتين الحالتين كليهما.

من ذلك كله، تتضح السمة الخامسة للنص القرآني الحديثي، وهي إمكانية النفاذ إليه (اختراقه) باسم السياق التاريخي، الذي «نزل» فيه هذا النص وأعرّب هو نفسه عن ذلك عبر بنيته المشخصة؛ ناهيك عن مطلب الوعي التاريخي، الذي لابد من حضوره لتلقّف ذلك النص وفهمه في حدود الواقع الممكن والمفتوح.

ولعلنا نلاحظ أثناء، على هذا الصعيد، نخطط طريقاً آخر غير ذلك الذي احتفظناه حال معالجتنا لما اعتبرناه سمة أولى للنص المعني، وهي إجماليته وكنيته. وقد نفن أننا، هنا، نواجه حالة لا يمكن الوصول بها إلى موقف متوازن من النص المعني. ولكن يبدو لنا هو أن المسألة تتعلق بـ «تناقض جذلي لاهوتي»، من شأنه لإسهام في إضاءة الموقف المشكل.

فالإنصلاق من أن النص القرآني الحديثي إجمالي النزوع وكنيته، لم يُبلغ أن يكون ذ سياق تاريخي في «نزوله»، أي أن يكون قد أتى بمقتضى حوادث ومواقف معينة وضمن مراحل تاريخية مشخصة من ناحية؛ كما أنه من ناحية أخرى لم يتعارض مع فهمه تنجيماً (هنا بمعنى: تاريخياً) من قبل الفقهاء والمحدثين والسياسيين إلخ.. أو من قبل معظمهم أو بعضهم أثناء تناولهم له ومحاورتهم إياه، بغية البحث في مسائل ومشكلات تخصهم، ومحاولة الإجابة عنها. فسور القرآن، مجتمعة ومفردة، تُتلى وفق ذلك السياق التنجيبي. وإذا وضعنا في الاعتبار أن عاوين السور ليست من النص الأصلي<sup>(1)</sup>، وأن ترتيبها وترتيب آياتها كله «توقيفي» بحسب البعض، وماعدى سورتي الأنفال وبسراة بحسب البعض الآخر، فإن هذا

(1) - انظر: دومينيك سورديل - الإسلام، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 41.

سيعني أن «الترتيب التاريخي» لظهور السور والآيات وكذلك وحدة مواضيعها غائبان عما سمي بـ «النص الأم» الملزم، الذي هو «مصحف عثمان»<sup>(1)</sup>. أما السبب المحتمل، الذي كمن وراء ذلك، فلعله تأخر الوقت أمام جماعه لإثبات ذلك الترتيب. وهذا هو المرجح<sup>(2)</sup>؛ بخلاف ما يراه البعض<sup>(3)</sup> من أن «توقيفية» القرآن أتت بأمر محمد النبي ومن أنه - من ثم - لا مجال للاجتهاد فيها.

إن وضع المسألة، على ذلك النحو، يتعارض - كما هو واضح - مع الافتراض بأن سورة مامن السور أتت جملةً (دفعه واحدة)، وذلك اعتقاداً بأن «موضوعها» يتحد أو تتداعى موضوعاتها تداعياً شديداً ويلتزم فيها نسق بعينه»<sup>(4)</sup>.

فإذا كن صحيحاً ما يعلنه طه حسين من أن «كل سورة تختلف موضوعاتها وتتساعد ولا تتداعى ولا يلتزم في آياتها نسق بعينه فمرجح أنها نزلت منجمة»<sup>(5)</sup>، فإنه لا يفتدو دقيقتاً أن نرى في هيمنة نسق واحد بعينه في إحدى السور دليلاً على أن هذه أتت جملةً (دفعه واحدة). ذلك لأننا - في هذه الحال - نفرط بـ «تاريخية» النص، أي بكونه أتى استجابة لموقف اجتماعي أو ذهني ما، حتى لو اتصل الأمر بـ «المبادئ الكلية الأولى» لهذا النص؛ بغض النظر عما يسمى «قصار السور»، أي السور التي تحتوي على مجموعة ضئيلة من الآيات، مثل سورة الإخلاص.

من موقع ذلك وفي ضوئه، يمكن القول بأن الإنطلاق من كتبت السمتين (الإحتمالية الكلية والتنجمية - التاريخية) كان قد مثل عملية واحدة بوجهين اثنين، عمل كلاهما على النفاذ إلى النص باسم استنباط تسويغ «شرعي» منه لقضايا

(1) - نظر في ذلك: عبد المجيد محمود - في علوم القرآن، للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 77، وهنري ماسيه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 110؛ وأحمد أمين: فجر الإسلام - للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 229.

(2) - هنا هو رأي ماسيه (انظر كتابه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 110).

(3) - مثل: عبد المجيد محمود - في علوم القرآن، للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 76.

(4) - طه حسين: مرآة الإسلام - دار المعارف، مصر، ط4، القاهرة 1969، ص 163.

(5) - طه حسين: المرجع السابق، معطياته المذكورة ذاتها.

بشرية معينة. وغير ذلك، جرى التأكيد العملي على أنه بنية مفتوحة، تستمد القدرة على استمراريتها وفاعليتها من قدرتها على الاستجابة، هكذا أو هكذا، لما طرحه أولئك الفقهاء والمحدثون والسياسيون وغيرهم من مسائل ومشكلات اجتماعية واقتصادية وعقيدية، وغيرها. وإذا صح القول بأن هذا النص لم يتضمن برامج اجتماعية واقتصادية وسياسية وتعليمية... ناجرة لمن مدّ يده إليه من السياسيين والمحدثين والفقهاء والتأثيرين وخصومهم، فإن هؤلاء - من أجل البقاء في حدود الشرعية الدينية بمعنى ما - كانوا يقولونه ما أرادوا قوله بحدود عصرهم أو عصورهم. وقد فعلوا ذلك حيسما كانوا يفتقدونه فيه على نحو معلن، أو بصيغة تستجيب مباشرة لهم، أو كانوا يضعون أحاديث ملفقة (وما أكثر ما وضع منها) لتحقيق لغرض المطلوب.

إن تصوير القرآن والحديث إلى نص تاريخي، من موقع كونه نصاً اجتماعياً، بحسب التصور المتأني عليه، كان مشروطاً بمرور مجموعة من المعطيات، وبجعلها موقفاً غالباً راجحاً في أوساط غالبية. من ذلك، على سبيل المثال، التأكيد المركز على أن القرآن أتى كتاباً «عربياً» لـ «قوم عربي» وغير «رسول عربي»:

«وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم»<sup>(١)</sup>. إن ما نقرأه، هنا، يكمن في ضبط «الرسالة» بلسان قوم معين وبعصر معين، كما يكمن في أنه مشروط بأحداث معينة؛ هذا مع أن مواقف قرآنية أخرى وحديثية تعلن مخاطبتها للجميع<sup>(٢)</sup>. نكر لهم والخاسم، ههنا، يكمن في «الخطاب الخصوصي»، وذلك انصلاً من أن النص كله أتى منجماً، أي وفق الأحداث وواقع الحال. وهذا، بدوره، كان مشروطاً ببيئة محمد وعصره. بيد أن هذا التحديد ينسحب، أيضاً، على المبادئ

(١) - القرآن - سورة إبراهيم/ ٤

(٢) - مثلاً، حديث النبوي التالي: «أعطيت خمساً... وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعث إلى الناس كافة...». (صحيح البخاري - الجزء الأول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص ٦٢ - ٦٣)

الكلية، التي كان عليها أن تقدم نفسها في إطار المعجزة العقيدية والثقافية  
واسيكولوجية للمكيين والمدنيين وغيرهم، كي يتسنى لها (لتلك المادىء) أن تجد  
صدى في حياتهم وأذهانهم، وأن تحدث فيهم - من ثم - إحدائيات مطلوبة أو  
مناسبة في مختلف شؤونهم، عموماً وخصوصاً.

## -2-

نلاحظ أن مأتينا علميه (في الفقرة الأخيرة) وضع يدنا على أحد المدخل الكبرى للنظر إلى النص القرآني - الحديثي بمثابة بنية تاريخية أثبت، في تاريخيتها - استجابة للواقع المتغير، على نحو أو آخر. بيد أن مشكلة جديدة قد تفصح عن نفسها، في حال إخضاع تلك «التاريخية» للتساؤل حول مصداقيتها البعيدة أو «لأولى». وههنا، على هذا المستوى من المسألة، تبرز ضرورة العودة إلى ابن منظور في تفسيره لـ «نزول القرآن منجماً». ففي شاهد سابق مأخوذ عنه، يراد لهذه العبارة أن تعني التالي:

القرآن أنزل إلى سماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل على النبي آية آية.

إن «تاريخية» مجيء القرآن، التي حثت معالجتها فيما سبق، ترتطم أمام التساؤل التالي:

إذا كان القرآن قد أنزل على النبي آية آية محققاً - بذلك - عملية التطابق لضرورة بينه وبين الواقع البشري الموجه إليه، فكيف يمكن تحقيق المواءمة بين ذلك وبين كون القرآن «أنزل جملة واحدة إلى سماء الدنيا»، أي على نحو مغاير لـ «انزول المنجّم»؟ لعل هذا التساؤل يحيلنا - ثانية - إلى مسألة العلاقة بين «القرآن» و «الروح المحفوظ». ووجه العودة، هاء، يقوم على أن هذه العلاقة ذات بعد تابعي، يكون القرآن بمقتضاها تابعاً للوح المحفوظ. وعلى هذا، يغدو القرآن «مخلوقاً»، غير أزلي، أي قائماً على كونه ذا مصدر بشري (محمدي). وقد ورد، في سياق سابق، أن هذه المحاولة التأويلية تترد - بأحد مصادرها الكبرى - إلى المعتزلة.

ويمكن ملاحظة أن تلك الأطروحة المعتزلية تستند إلى المصادرة الإسلامية بسنية، بنمشة بالثنائية الميتافيزيقية المطلقة بين الله والكون، والله والإنسان، ومن ثم بمقتضى ذلك بين المطلق والنسبي، والكامل والناقص، والطلق (المزّه) والمحمسد.

إضافة إلى ذلك، ينبغي أن يشار إلى أن الأطروحة المعتزلية المذكورة تتأسس - لدى المعتزلة - على «التوحيد الإلهي المطلق»، ومن ثم على نفى ثنائية «الصفات والصفات الإلهية»<sup>(1)</sup>؛ مما جعل المعتزلة يبرزون في التاريخ الفكري العربي الإسلامي بوصفهم «الموحدون»، هكذا عموماً.

ويصح، هنا، أن نرى مارآه نصر حامد أبو زيد، على هذا الصعيد، أنموذجاً للمسألة، التي نحن بصدد البحث فيها<sup>(2)</sup>؛ ونعني بذلك وجهة النظر الإسلامية التأويلية - في شقها المهيمن إسلامياً في أوساط واسعة - وهو، حصراً، حول علاقة بين الله والمسيح، وبين الله والقرآن. ففيما يتصل بالعلاقة الأولى، نواجه تأكيداً مشدداً على رفض تصور «الطبيعة المزدوجة» للمسيح، الإلهية والبشرية. وقد ورد في القرآن مايلي: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون»<sup>(3)</sup>. وهذا من شأنه أن يفضي إلى النفي القطعي لذلك التصور، الذي أخذ به بعض الفرقاء من المؤلهة المسيحيين. ولكن «المسيح القرآني» هذا هو - في الوقت ذاته - الذي يؤكد القرآن عليه بمكانته «رسول الله وكلمته»<sup>(4)</sup>، معناً (أي لقرآن)، بصيغة البشارة التي يقدمها لمريم: «إن الله يمشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم»<sup>(5)</sup>.

والآن، أين موضع المقارنة بين القرآن والمسيح في ذلك السياق؟ إن القرآن إذ

---

(1) - لاحظ، في هذا السياق، أن الأشاهرة انفراداً في التأسيس لهذه الثنائية، كما يرى نصر حامد أبو زيد (نصر 204 من كتاب الباحث المذكور: نقد الخطاب الديني - سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1994)، مفند أسسه في ذلك، أيضاً، فريق من المعتزلة منهم أبو الهذيل العلاف، وإن كانت عمدة التأسيس لدى هؤلاء متبينة عند هي لدى أرنلت، في المطلقات والنتائج، وكذلك في الأدوات المستعمدة في سبيل ذلك.

(2) - النظر: نصر حامد أبو زيد - المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها، ص 204 - 206.

(3) - القرآن - سورة آل عمران/ 59.

(4) - القرآن - سورة النساء/ 171.

(5) - القرآن - سورة آل عمران/ 3.

يؤدّل على أنه «كلام الله»<sup>(1)</sup>، فإن هذا التأويل يقع في حُلف سافر بين رفض الأشاعرة السنيين لأية محاولة تجسيد لله بصيغة «المسيح»، ومن ثم لكلامه الذي هو - هنا - أحد تجلياته وإحدى صفاته من طرف، وبين تأكيد على أن «لكلام القرآن» هو «كلام الله» ومن ثم أحد تجلياته المجسدة، المحددة من طرف آخر. وعسى هذا، فإما أن يؤخذ الموقفان كلاهما على أنهما تجسيدات لله وتعبير عن انزياحه عن تنزهه وإطلاقه ( وهذا موقف يخرج بالتصور الديني الإسلامي نهيمس - الأشعري السني - من حقله الأصلي، وقد يفضي إلى التكفير)، وإما أن يُفهما ضمن المنظومة التنزيهية التوحيدية الإطلاعية القائمة على المباينة والعلوية. فأن يُرفض القول بازدواج «شخصية المسيح» لاهوتياً وإنسانياً، يعني - في الوقت ذاته وبالتشديد عنه - أن يُرفض، معه، القول بكون القرآن «كلام الله». بمعنى تجسيده وتجسده. لأن القول بذلك دون هذا يحدث اضطراباً منطقياً نسقياً في بنية التفكير الديني لمعني، كما يخلق حساسية إيديولوجية دينية لدى من يعينهم الأمر في الوسط الديني المسيحي.

أما ما يهمننا من ذلك فيتمثل - ضمن إطار المنظومة الدينية الإسلامية الإجمالية - في أن القرآن نص لغوي تاريخي مثله، في ذلك، مثل أي نص آخر أولاً، وفي أن القول بـ «أصل إلهي» له لا يبيح النظر إليه على أنه ذو «خصوصية منهجية» تنأى به عن مناهج البحث العلمي المعتادة، لتلح على منهج «إلهي خاص» به. وهنا، قد يكون التمييز الإيديولوجي الديني بين «لوح محفوظ» و «قرآن» أمرٌ سائفاً ومطبوعاً. ذلك لأن الأول من هذين يغدو، والحال كذلك، «اللوح» الذي تتطابق

(1) - برر دست خصوصاً في تأويل الآيتين التاليتين وأمثالهما: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يملؤ أبناءهم ويركيبهم - سورة الجمعة / 2؛ «لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته - سورة آل عمران / 164». وقد لولهما رهنط من الإسلاميين المعاصرين على النحو المذكور، الذي يُعصي إلى «نصير المجسد الإلهي». من هؤلاء عبد الرحمن عبد الخالق، الذي يكتب تعليقا على ذلك مايلي. «ب الله من عبيد في هاتين الآيتين بيعة النبي (ص) الذي من مهماته قراءة آيات الله، وهذه بيعة كبرى إذ سمع كلام الله على لسان بشر منا». (الأصول العلمية للدعوة السلفية - المعطيات المقدمة سابقا، ص 26).

فيه عملية التحلي والتجسد الإلهي، وتتوحد الذات الإلهية مع صفاتها أو الذات مع الموضوع، في حين أن الثاني (القرآن) يبرز نصاً لغوياً تاريخياً ينتمي إلى مرجعية لغوية وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخي محدد. وفي هذه الحال، يصعب الباحث مطالعاً بأن يأتي النص المذكور ويتناوله من موقع الأدوات المعرفية المناسبة، وذلك يبدأ بسد مع الأنساق الأدائية الإيديولوجية، التي تولدت في سياق ولادة النص وأنتجت وأعيد إنتاجها في ضوء المباحثات والحوارات والصراعات، التي رافقته وحفزته، على نحو أو آخر، مثل موجهات البحث في «المكي والمدني» و «ساسخ والمنسوخ»<sup>(1)</sup>.

ولعلنا نشي على ذلك بالقول بأن آفاق النظر التاريخي إلى النص القرآني، بمشابهته نصاً تاريخياً، تتسع عمقاً وسطحاً، حين يُنظر إليه في ضوء مجموعة من «الأحاديث النبوية» ومن المأثورات الأخرى. وقد يكون الحديث التالي هو الأكثر اقتراباً من الموقف الذي نحن بصدده وملامسة له، وكذلك الأكثر دلالة عليه:

«سَمِيَ النبي صلى الله عليه وسلم القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله»<sup>(2)</sup>.

ههنا، يتحدث النبي عن أمر يبدو كأنه قائم على التناقض بين النظر إلى القرآن بمشابهته «شيئاً» يتسم بالنسبية والتغير من طرف، وبين النظر إليه بوصفه إحدى صفات الله التي هي مطلقة وثابتة لإطلاقه وثباته من طرف آخر. ولما كان حديث محمد تأكيداً على الوجه الأول من ذلك، فقد أمكن النظر إلى القرآن من حيث هو محدث، غير أزلي؛ مما يجعل من رأي المعتزلة المأثي عليه أمراً مقبولاً ووارداً، في السياق المعني.

(1) - انظر مع المقارنة: نصر حامد أبو زيد - نقد الخطاب الديني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 206.

(2) - صحيح مسلم - الجزء الأول، ص 138 (نشر في أربعة أجزاء ضمن: كتاب التحرير. وقد صورت هذه الطبعة بالقاهرة عام 1383هـ عن مطبعة استنبول المحفظة والطبوعة عام 1329هـ).



وإذا ما أتينا على أحاديث نبوية أخرى، فإن النظر إلى القرآن على أنه الذي «يحتوي كل كبيرة وصغيرة»، يترد إلى وراء، نظراً إلى أن النبي لم يجد فيه إجابة على «كل كبيرة وصغيرة». في هذا الإطار، قد يكون الحديث الشهير بـ «تأبير النخس» مثلاً بارزاً دالاً. ففيه يشدد الرسول على أن الناس هم أعلم بشؤون دنياهم، أي - في الحانة المعنية في الحديث المذكور - هم أعلم منه بشؤون دنياهم<sup>(1)</sup>. بن عبد نرى أن الموقف الإشكالي، المحدد في هذا السياق، يتمثل خصوصاً في شخصية الرسول نفسه، وذلك بصيغة واضحة تبرز هذه الشخصية بمقتضاها متواضعة ومفتحة ومرنة حيال الواقع وما يطرحه من مستجدات. فمالك بن أنس ينقل إلينا عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أنه

«ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء، قدم ولا أخر، إلا قال (افعل ولا حرج)»<sup>(2)</sup>.

وبصيغة الحال، فإن مثل تلك الخواقر النخبية المحمدية مثلت مصدراً من المصادر الذاتية لمجموعة من المواقف المستنيرة النقدية، التي لجأ إليها لاحقاً جمع من صحابة الرسول ومن الفقهاء، وغيرهم. ففي ضوء هذا المصدر النصي الذاتي، ولكن من موقع لوضعية الاجتماعية المشخصة النازعة نحو التعمير، كان بإمكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أن يلجأ إلى خطوة ذات شأن خطير في الوسط الإسلامي، تلك هي التي تمثت بإيقاف مفعول آيتين قرآنيتين، تتصل الأولى منهما بقطع يد السارق، وتتعلق الأخرى بمنع المؤلف قلوبهم أموالاً. ومع ذلك بل بفضل، «ظل» عمر - في أنظار الأكثرية من المسلمين - يمثل الإسلام وينافع عنه، ولم يُنظر إليه على أنه

(1) - انظر هذا الحديث ضمن: محمد علي الأنسي - المنهاج البديع في أحاديث الشفيع، الجزء الرابع، بيروت 1958، ص 3 - 4. ومن الملفت الطريف والعميق، حقاً، أن الرسول محمداً كان يرفض أن يحمله الناس ما لا يحمل، مؤكداً على أنه - هو أيضاً - بشر مثليهم. وقد قال، بعد مطالبته بالتحكم في خصومة وقعت، مديلي بحرم ربو ضبع. «إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل يعصكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صدق ونصي له بذلك...». (صحيح البخاري - الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 60).

(2) - مالك بن أنس: الموطأ - ج 4، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 271.

أحدث «بدعة» أخرجته من الإسلام.

بيد أننا نلاحظ أن ماقد انطوى (وينطوي) على دلالة عظيمة، في هذا السياق،  
رصد تبلور حول المسألة المعنية هنا، وهي العلاقة بين القرآن و «اللوح المحفوظ»،  
أو مسألة «الكتاب» الواردة في النص القرآني بالصيغة التالية:

«بل هو قرآن مجيد. في لوح محفوظ» (1).

محسب هذا الإعلان القرآني، يغدو أمراً غير قابل للتجاوز أو لتهميش  
مانواجهه من حديث مخصص عن «قرآن» وعن «لوح». وقد حدث ذلك فعلاً؛  
حيث نلاحظ - كما مر معنا ضمناً - أن هذه المسألة قدمت مدخلاً آخر لتخصيص  
النص القرآني وتشخيصه اجتماعياً وتاريخياً وتراثياً. ولتبيين أولاً مافهمه اللغويون  
والمفسرون تحت عبارة «اللوح المحفوظ». فابن منظور، في «لسان العرب»، يفسر  
عبارة «في لوح محفوظ» قائلاً إنه

«يعني مستودع مشيئات الله تعالى» (2).

أما البيضاوي فيرى أن «لوح» - في العبارة المذكورة -

«هو الهواء يعني ما فوق السماء السابعة الذي فيه اللوح» (3).

وفي تفسير معاصر لهذا الأمر، نقرأ مايلي:

«روح فيه علم ما جرى وما سيجري وعلم كل شيء لا يصل إليه إلا لملائكة  
الذين يبيع الله لهم ذلك» (4).

وأخيراً، نورد موقفاً نوعياً من هذه المسألة يقدمه لنا الأزهرى محمد السويهي

---

(1) - القرآن - سورة البروج / 21 - 22.

(2) - ابن منظور: لسان العرب - المعطيات المقدمة سابقاً، الجزء 45، كتابة (لوح)، ص 4095.

(3) - تفسير البيضاوي - المعطيات المقدمة سابقاً، المجلد 3 - وهو صادر في كتاب واحد مع المجلد 4 - ص 251.

(4) - عبد لوند يوسف: تفسير المؤمنين - راجعه مصطفى الحن، دمشق 1975، ص 473.

(وكما أتينا على ذلك في سياق آخر وعلى نحو عجل):

«إذا كان الحديث عن (الحياة) لاعتن العقيدة وما ينصل بها من شعائر العبادة، فإن القرآن .. لم يشرع إلا التشريع الذي يكفل حياة أمة واحدة، هي أمة العرب، في زمن واحد، هو زمن الرسول عليه السلام... فإن الكتاب المعني في قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ليس القرآن، بل هو اللوح المحفوظ... والروح المحفوظ لا يحتوي على القرآن وحده بل يتضمن كل مخلوقات الله وأقدارها وأحداثها وأرزاقها وقوله تعالى إن القرآن (في لوح محفوظ)... لا يعني أن القرآن هو كل ما في اللوح المحفوظ» (1).

إن الشواهد السابقة كلها تنطلق من نقطة مشتركة، هي معقد المسألة بالنسبة لما نحن بصدده هنا. هذه النقطة تتمثل في التمييز بين «القرآن» و «الروح المحفوظ» تمييزاً واضحاً يضعنا أمام نمطين اثنين من «الكتب»، يظهر الاختلاف بينهما - ضمن ما يظهر - في موقع كل منهما من فكرة التاريخ ومن السياق التاريخي، وفي النتائج المترتبة على ذلك بما يتصل بعملية احراق النص الديني الإسلامي.

إن الشواهد السابقة الذكر تُرى جميعها أن «الروح المحفوظ» هو الكل، في حين أن «القرآن» هو الجزء، أو بالحري هو جزء من كل. هذا أولاً، كما تُرى، ثانياً، أن الأول منهما ثابت، في حين أن الثاني متحرك ومتغير. وهذان الاعتباران كلاهما يقودان إلى معادلة نصية طرفاها المتقاطعان والمتلقيان، معاً، هما «التاريخي» و«التاريخي».

وإذا ماعدنا إلى ابن منظور، في شاهد سابق أتينا عليه، لاحظنا أن «القرآن أنزل إلى سماء الدنيا جملة واحدة، ثم نُزل مع النبي آية آية»، بحيث إن مجرد «نزوله» بطوى على الإعلان عن أنه نص أنجز كي يكون محصصاً ومشخصاً، وفق حاجات البشر. أما «الروح المحفوظ» فهو بمثابة «المستودع» - بتعبير ابن منظور ثانية -

(1) - محمد انونجي: نحو ثورة في الفكر الديني - المعطيات المذكورة سابقاً، ص 29.

لمشيمات الله؛ ومن ثم، فهو الثابت الذي يُستمد القرآن نفسه منه. ووفق ذلك، لا بد أن تكون «الكتب الأخرى»، التي أنزلت على أنبياء قبل محمد، أيضاً مستمدة من ذلك «اللوح» الموجود «عن يمين العرش»، كما يرى مقاتل الصوفي بحسب ما نقله لنا ابن كثير<sup>(١)</sup>.

أما الصيغة المكثفة التي تحققها تلك المعادلة، فهي ذات دلالة تلميقية، وبمقتضى ذلك، فإن الجواب على السؤال المركزي التالي: كيف يلتقي اللاتاريخي بالتاريخي ضمن الصيغة المذكورة؟، يمكن الإحاطة به في شخص «الله - الفاعل»، الذي يبدع أو يخلق امتناقضات، ويوازن بينها بـ «حكمة» ولـ «حكمة»، يولد ما شاء منها بالاتجاه نفسه وللغرض ذاته. والأمر الذي يستأهل النظر والانتباه، ههنا، يقوم على أن القرآن - وهو جزء من اللوح المحفوظ كما رأينا - يبدأ في الانسلاخ عن نمط الوجود الثابت الممثل بـ «اللوح المحفوظ» إياه للدخول في نمط متحرك متغير للوجود، حاملاً يتحول إلى نص يخاطب البشر، أي حاملاً يتموضع بشرياً. إن الثقل البشري المتسم بالتحرك والتغير، وفق تحرك وتغير مصالغ البشر وأنماط وجودهم، لا يسمح بشق نص يعلن عن نفسه إنه أصم ومغلق تجاه تلك المصالح والأنماط، في وقت يؤكد فيه هو نفسه كما يؤكد فقهاءً، أيضاً، أنه نص وجد «لصلاح وهادي» البشر إن مثل هذه المفارقة كان لا بد من الإجهاز عليها، حاملاً أريد للنص بقرآني - أحاديثي أن يكون مطواعاً لمقتضيات التحول والتغير في حياة الناس. وحالته، كان لا بد من مواجهة النتيجة التالية، والإقرار بها: ما لله لله بحسباً بـ «اللوح المحفوظ»، وما للناس للناس بحسباً بـ «القرآن»، وإن ظل الله - بحسب التصور الديني المعني هنا - مصدر كل شيء وخالق أو مبدع كل شيء، بما فيه القرآن.

وأخيراً، سوف تتضح هذه المسألة أكثر وأعمق، حين نستعيد ما أتينا عليه في موضع سابق ضمن المقارنة بين العلاقة بين الله والقرآن من طرف وبين الله والمسيح

(١) - انظر: ابن كثير - البداية والنهاية، الجزء الأول، المعطيات المقنعة سابقاً، ص 14.

من طرف آخر. فلقد انتهى الموقف إلى أن الرفض القطعي لـ «تجسد» الله، قاد أو من المحتمل المفتوح أن يقود إلى القول بامتناع تجسد الله مسيحاً، وبالقدر نفسه، قرأنا هذه، بدوره، قضى نهائياً على التصور القائم على ثنائية التوافق بين المطلق التاريخي إلهاً والمطلق اللاتاريخي قرآناً، وأحل محله التصور القائم على ثنائية التباين والتفارق بين المطلق اللاتاريخي إلهاً والنسبي التاريخي قرآناً.

هكذا، تتضح السمة الخامسة الكبرى للنص القرآني الحديثي في أنه هو نفسه، أولاً، قدم نفسه مقترناً بطريقة «نزوله»، أي متجماً؛ وفي أنه، ثانياً، استحدث قدرته على أن يفهمه ويتناوله هكذا أيضاً، تحجيمياً، حسب واقع الحال ووفق احتياجاته، وليس بصفته نصاً معلقاً يفرض نفسه على الناس، باسم مؤسسة دينية أو باسم فريق من الفقهاء ورجال الدين داخل السلطة المهيمنة أو خارجها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن «إعجازية» هذا النص - بمعنى الخارق والفوق إنساني - تتراجع وتتبحر لصالح نزعة إنسانية من شأنها الاستجابة لمصالح الناس، ببساطة وحقيقة وشجاعة. وبذلك، فالمفارقة السافرة، التي يلح عليها لسفويون ويرون فيها تجسيدا لعظمة النص المعني، تجد حدودها بل ربما كذلك نهايتها؛ نعني بذلك مفارقة المعجز الخارق والعادي، وإشكالية التواصل فيما بينهما. ومن الهام الإشارة إلى أن ذلك «المعجز» يبرز في إحدى دلالته المحتملة الهامة، خصوصاً، وهي تلك التي تتضمن إقراراً بأن «إعجازية» النص المذكور تكمن في قدرته على الإنسداد بشرياً، والتشظي وفق النواحي الاجتماعية المشخصة المتعددة، وليس على الاعتقاد بقدرته على إرغام الواقع البشري على الدخول في علاقة تبعية واستتباع معه، كما تكمن في انخراط الثنائية الميتافيزيقية بين المتعالي والمحيث وبين الأسطورة والتاريخ في علاقة تضادية جدلية تمنحها أفقاً أكثر بشرية، ومن ثم أكثر تشخصاً وتنوعاً.

في ضوء ذلك كله، تتضح الأهمية النافذة للجهود التي أنجزها رهط من المجتهدين الإسلاميين، على صعيد البحث في «طريقة النزول وأسبابه»، مثل الواحدي

و يحاكم وابن تيمية والزركشي والسيوطي . فهذا الأخير يؤلف كتاباً خاصاً بذلك ، يطلق عليه عنوان «لباب القول، في أسباب النزول» ، يعمل فيه - محدود ما تسمح به مطبوعته المعرفية والمهجية - على تقصي الأسباب والعوامل ، التي كملت وراء «نزول هذه الآية أو تلك» من القرآن . فهو يكتب في مقدمة كتابه المذكور: «لعرفة أسباب النزول فوائد ، وأخطأ من قال لا فائدة لخرابته بجرى التاريخ . ومن فوائده الوقوف على المعنى أو إزالة الإشكال» (1) .

إن السيوطي، في قوله هذا، يلامس أمرين يتصلان اتصالاً مباشراً بالقضية المطروحة، هنا.

الأمر الأول يتمثل في إقراره الضمني بمحى القرآن منجماً، وفق الأحداث والمناسبات، البشرية الواقعية واستجابة لها، بمعنى فهمها - على نحو ما - أو ضبطها أو التشريع لها أو الاستئناس بمغزاها أو استخلاص «الحكمة» منها إلخ... وهنا، تتضح اللحظة التشخيصية في النظر إلى كيفية ورود النص المعنى: إن هذا النص الذي يوجب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين وحقل جغرافي محدد وبيئة اجتماعية وثنية بشرية تحمل وشمها وخصائصها. من هذا الموقع تفصح عن نفسها أبعاد الأمر الثاني، وهو دعوة السيوطي إلى التعامل مع النص القرآني (واحدش) على النحو نفسه، الذي أتى به هو نفسه وتبلور في أعين الناس. ولا شك أن عملية جمعه في «مصحف مكتوب» أسهمت - بصورة مباشرة ومقنعة - في توليد الوعي بتاريخيته. فالتحذ عن «أسباب نزوله» كان من شأنه أن حفز الباحثين والمهتمين على بحث عن عناصر المطابقة الدلالية بين الآية والحدث، بين السياق النصي والآخر الحدوثي، أي ما يطلق عليه منظرو البيان في اللغة العربية وغيرها «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» (2) .

(1) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي : لباب القول في أسباب النزول - مطبعة الملاح ، دمشق 1379

ص 1

(2) - طه حسين: مرآة الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 165.

وقد ترتب على مثل ذلك السمط من المواجهة النقدية اللاهوتية للنص الديني الوصول إلى نتيجة كبرى مفادها أن النص القرآني وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة «غير بشرية»، فإنه يمثل خطاباً نسبياً موجهاً للبشر، أو بتعبير أدق، لـ «بشر» يتمون إلى شعب معين، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يغدو مفهوماً أن يُبنى هذا النص على أركان متعددة نسهم، مجتمعة، في تحسيد تلك الثنائية الإلهية - البشرية، منها تلك التي أتينا عليها وهي «لإجعية والكيفية» و «إشكالية المحكم والمتشابه» و «الدعوة إلى التأويل الذاتي» و «ثنائية الباطن و بظاهر التضاييفية»؛ وأخيراً «ثنائية المطلق والسمي التضاييفية أو ساحر والتاريخي»، التي نحن الآن بصدددها.

ولعلنا نلاحظ أن هذه الأخيرة تتعلق - على نحو واضح - بمسألة «المنسوخ والمنسوخ» القرآنية. إن أبرز ما يلاحظ في هذه المسألة يقوم على أن مسح آية قرآنية بأخرى، كان يحدث استجابة لتغير يطرأ على «الواقع البشري» في مكة أو المدينة وغيره، وليس استجابة لتغير ما أو كربة مامطلقة نصوياً من النص المعني. بل إن بعض الفقهاء - منطلقين من دينامية الموقف وضرورة الاستجابة لها - جنحوا إلى القول بإمكانية «نزل آية واحدة مرتين»؛ وقد كان القرطبي أحد هؤلاء (1). أما هدف من ذلك فهو ملاحقة الحدث في حركته وضمن اتجاهاته المتصورة، إضافة إلى تذكير الرسول محمد بما قد يكون نسيه بعد «غيباب الوحي»؛ مما يترتب على ذلك أن «جبريل» بعد أن ينتهي من إبلاغ محمد بوحي جديد، يبدأ محمد بتزديده ثانية، مخالفة أن ينساه (2). ولذلك، أتى في القرآن:

«سنقرئك فلا تنسى» (3)، وكذلك «لا تحرك به لسانك لتعجل به» (4).

(1) - انظر ذلك ضمن: السيوطي - لباب القول في أسباب النزول، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 168.

(2) - المصدر السابق نفسه مع معطياته ذاتها - ص 250

(3) - رقم 6 - سورة الأعلى / 6.

(4) - رقم 16 - سورة القيامة / 16.

وفي كلتا الحالتين، دخول حدث جديد ونسيان محمد لوحي ما، يغدو مطلوباً أن تأتي آية أخرى؛ وهي - في هذه الحال - «أحسن من تلك»، التي نُسيت أو نسحت:

«مانسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير» (1).

ولابد أن نكون قد لاحظنا - في سياق ملاحظة مآثره النص القرآني من حوارات ونزاعات - أن مسألة النسخ والمنسوخ قد

«فسحت مجالاً لولادة مكتبة من التفسيرات وشروح الآيات القرآنية لنسخة والمنسوخة» (2).

ولعلنا نرى مع الكاتب الباحث نفسه - ماسيه - أنه من

«يمكن القبول أن الأجزاء الأكثر قدماً تعرضت لبعض التعديلات... ومن صفت القرآن الأساسية مظهر التجزؤ هذا. وهذا التفكك جداً مشتق بوضوح من الطريقة التي يوحى بها إلى محمد» (3).

إن وضعية مثل هذه كانت (وماتزال) قميئة بإثارة حركة متعاطمة من الصراع الإيديولوجي بين الأطراف المتعددة تعدد الانتماءات الاجتماعية واقتصادية والسياسية والإتنية الثقافية إلخ... ومن ثم، كان على النص القرآني أن يتعرض لاحتراقات متتالية ومتزامنة ومتقطعة تستجيب لذلك الصراع بنيوياً ووضيماً، ومهم يقال عن أهمية وثقل تأثيرات الأديان السابقة، كاليهودية والمسيحية، على الإسلام (4)، فإن ذلك ظل خاضعاً لعملية تمثل هذا لتلك وفق جدليتي لداخل

---

(1) - القرآن - سورة النقرة/106.

(2) - هنري ماسيه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 103.

(3) - المرجع السابق نفسه مع المعطيات المذكورة - ص 102.

(4) - انظر: المرجع السابق نفسه مع المعطيات المذكورة - ص 103.



و الخارج والتواصل والتفاصيل<sup>(1)</sup> . ولكن العنصر ذا الأهمية الكبيرة - على هذا صعيد - يكمن في أن أطرافاً من الصراع الإيديولوجي المذكور كانت تضخم أو تقلل من هذا التأثير أو ذاك في الإسلام، وفق احتياجاتها المعلنة والخفية، بحيث إن مثل هذه المواجهة للتأثير المذكور أريد لها أن تبدو وكأنها مواجهة لليس آخر غير لإسلام. ولا شك أن مسألة الناسخ والمنسوخ، التي لم تتعرض لآيات قرآنية فحسب بل كذلك لأفكار أخرى سابقة على الإسلام أو مزامنة له، فتحت باباً واسعاً عريضاً لاتجاهات الخرق في النص القرآني.

فنحن يمكن أن ننظر إلى المسألة المعنية بمنظار واسع يشمل اتجاهات الاختلاف الكبرى، التي ظهرت في سياق الجهود التي أفضت إلى جمع آيات القرآن. وهنا وحيث لم يكن القرآن قد جمع بعد في كتاب واحد (مصحف)، بررت اختلافات عميقة في إطار الكتابات القرآنية الأولى، التي لم تكن كتابات زيد بن ثابت إلا واحدة إلى جانبها، والتي تعزى خصوصاً إلى أربعة من أصحاب النبي (أتينا على ذكرهم في سياق سابق آخر ونعني بهم أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وأبا موسى عبد الله الأشعري والمقداد بن عمرو). وقد نجمت عن هذه الاختلافات صيغ حادة من الصراعات الدينية الإيديولوجية، والسياسية بقدر أو بآخر، نجمت - وفق كتابات إسلامية معينة - في متن النص القرآني نفسه. فلقد حُول هذا المتن إلى حبة تقاطعت فيها التيارات السياسية الدينية والمصالح الاجتماعية والاقتصادية والإتنية والثقافية (المفهومة انثروبولوجياً) إلى درجة «الحذف» من النص و «الزيادة أو التبديل» فيه<sup>(2)</sup> .

---

(1) - عن مؤلف المستشرق الألماني J Fouck المعنون بـ Arabische Kultur u. Islam im Mittelalter المقدمة صيف، واحد من أهم ما كتب على هذا الصعيد، أي صعيد «الأصالة النوعية» للنص الإسلامي الأول، القرآن والحديث، أنظر خصوصاً ص 142 - 145.

(2) - نجل، هنا، إلى ما نقلناه عن علي غيلاني في موضع سابق (الفقرة المعنونة بـ «النص الإسلامي الأول والمكرر الإسلامي»)

وقد انقسمت دائرة الصراع حول الكتابات القرآنية إلى أربعة حقول، تمثلت جغرافياً - كما هو معروف - في دمشق والكوفة والبصرة وحمص. وينبغي أن نصيف إلى ذلك أنه من الوارد الحديث عن اختلاف ما بين الصحف التي أنجزها زيد بن ثابت بأمر من أبي بكر عبر «ما وجدته مكتوباً على مختلف المواد» أو ما أخذه من ذاكرات أصحاب النبي محمد المتبقين على قيد الحياة حتى حينه من طرف، وبين «الكذبة الحقيقية المنسوبة إلى زيد، أي التي ارتكزت على الصحف» من طرف آخر. ثم، إذا تتبعنا تعقيد المسألة وملابساتها واستطعنا الافتراض بأن عثمان بن عفان، في جمعه النهائي للقرآن وإقراره له بصيغة نص واحد ملزم، انطلق من ضرورة «وحدة الأمة الدينية»، فإننا - حالكه - سنكون قد انتهينا إلى واحدة من النتائج المدهشة للباحث؛ تلك هي أن قرآء النص القرآني الحديثي، من الفقهاء والمحدثين والسياسيين وغيرهم ربما وجدوا أنفسهم - في سياق مُساءلته انطلاقاً من احتياجات وضعيتهم أو وضعياتهم الاجتماعية المشخصة - أمام احتمال أن يتفكروا على نحو نقدي بصفة حاسمة من صفات تصوراتهم الميتافيزيقية حول النص المعني؛ نعي بذلك التصور الخاص بالمصدر الإلهي لهذا الأخير - في بنيته اللغوية العربية المباشرة - محسداً بالاعتقاد بأنه «منزل».

والحق، إن الإدهاش، الذي تثيره تلك النتيجة، يكمن في أن هذه الأخيرة يمكن ملاحظة ولادتها وتعضبها في العملية الحفّة المعقدة ذاتها، التي تتمحور حول موقع والنص. سمقتضى هذه العملية، لا بد أن يثار الواقع لنفسه من النص، بطريقة ما ودرجة ما، خصوصاً إذا كان هذا الأخير بطوري على رفض واع وقصدي لأي افتتاح على الواقع من منطلق هذا الواقع نفسه وفي ضوئه. ولما كان النص لقرآني الحديثي؛ باعتبار معين، على غير هذا الحال - إذ إنه على الأقل يبدو إشكالي؛ إن لم نقل به يلح على الافتتاح المعني هنا بطريقته الخاصة - فإن الواقع لم يكن بحاجة إلى ثار لنفسه منه، على نحو مفصح عنه، إلا في حالات وصيغ مخصصة، قد تكون لسلفية من أهمها.

## الفصل السادس

### المثنى القرآني في مواجهة تحديات الاختراق

#### 1.

لم يكن النص القرآني - وفق مامر معنا - في مأمن من عمليات الاختراق واتجاهاته واحتمالاته. أما العوامل التي كمنت وراء ذلك، فلعل أهمها يتمثل، أولاً، في خصوصيات الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي طرَح النص المذكور فيها، ذلك لنص الذي كان عليه أن يأخذ تساؤلاتها ومشكلاتها وهمومها عسى يحمل الجِد، كي لا يتحول إلى الظل، أي كي لا يُعزل تاريخياً وتراثياً. كما تمثلت (تت) العواس)، ثانياً، في أن النص المعني يقوم على بنية تنطوي على قابلية مفتوحة لتساؤل والاحتمالية، وذلك من موقع أنها تنطوي على العناصر التكوينية، التي بحثنا فيها في الفصول السابقة: بنية إجمالية كلية، وبنية إشكالية تتحرك بين نسخ ومنسوخ، وبنية تأويلية احتمالية، مفهوماً ونطقاً، وبنية تفصح عن باطن وظاهر، وبنية تكويت (تبنيت) تاريخياً - تنجيماً. أما ما يمكن اعتباره عاملاً ثالثاً، في الحقل المعني هذا، فيبرز في أن النص القرآني هو ذاته يفصح عن دعوته لقارئه والمتأمل فيه أن يتفكر فيه ويقلب النظر تأويلاً واستنباطاً واجتهاداً، وكذلك تفسيراً.

وإذا كانت تلك الاختراقات قد أعلنت عن نفسها على امتداد التاريخ العربي لإسلامي بـ «تواطؤ» مع النص القرآني نفسه ومن مواقعته المشار إليها، توّاً (وهذا

أمر ذو أهمية دلالية بليغة)، مُفضيةً، بذلك، إلى كمّ كبير أخذ في الإتساع من «القرءات» للنص المذكور ومن ثم من «التعددية القرائية» وفق التعددية في الوضعيات الاجتماعية المشخصة للمسلمين، فنقول، إذا كان الأمر كذلك، فإننا نواجه صيغة أخرى ملفتة لاختراق النص القرآني. أما هذه الأخيرة فلها من الخصوصية والحساسية ما يجعل منها مسألة بالغة التعقيد والأهمية؛ نعني بذلك إحتراق «النش» القرآني نفسه. فإعلان القرآن بأنه «نزل منجماً»، وانطلاق بفقهه من الإقرار بذلك، انطوى على الإشارة إلى أن سورة وآياته أتت على دفعات متتالية (بجماً نجماً)؛ مما فتح باباً لتساؤل اتسع أكثر فأكثر حول «لبنية النش» للقرآن، وفيما إذا كانت هذه البنية تنطوي على «الروحي كاملاً». ولا بد من ملاحظة أن هذا التساؤل اكتسب لدى الفرقاء المتكاثرين، ضمن أوساط المعارضة السياسية المثقفة والناقمة، عمقاً أكبر؛ حينما كان يبدو لهم أن هذا المصحف الرسمي للقرآن، الذي بين أيدينا، لا يحتوي على «الحقيقة التاريخية التامة»، التي «نزلت مع الروحي». فلقد كان يبرز شيئاً فشيئاً، مثلاً، أن

«هذا القرآن الرسمي يضم، وفقاً للتقليد، سورتين أقل من مخطوط أبي، وسورتين أكثر من مخطوط ابن مسعود. وعدا ذلك فهناك بعض الفروق في الإملاء والكلمات تفصل بين النسخ. ونكن سؤالاً أكثر أهمية يفرض نفسه: هل تحتوي نسخة عثمان على مقاطع مختلفة؟

لقد رفض الخوارج مثلاً السورة الثانية عشرة... ومن ناحية أخرى، فإن الشيعة يؤكدون أن المقاطع التي تتعلق بعلي وعائلته قد حذفت بأمر عثمان. ومن شك - ويجب تكرار ذلك - في أن القرآن كما وصل إلينا لا يتضمن الروحي كله، ومقابل ذلك فقد ظهرت له بعض الإضافات التفسيرية والتذييلات»<sup>(1)</sup>.

ويتابع الباحث، محددًا الصعوبات التي أخذت تبرز للعيان، مشكلةً مصدر قلق

(1) - هنري ماسيه: الإسلام - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 108 - 109.

في أوساط المسلمين من الفقهاء والمفسرين والمجتهدين، وكذلك المؤمنين عموماً. ويشير إلى أن الفقهاء والمهتمين

«انتهوا في القرن العاشر الميلادي، وبعد شيء من التردد إلى أن يضعوا نهائياً أساس النص الرسمي مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم إثبات من القراء المجريين. وهذا اختيار تحكيمي إلا أنه أوقف المجادلات. وفي القرن الحادي عشر اعترف بحكمهم هذا تدريجياً»<sup>(1)</sup>.

إن ذلك يضع يدينا على وجه آخر من المسألة نادراً ما عولج أو أومىء إلى معالجته، بصيغ غير مباشرة وبكثير من الخذر؛ فعني بذلك التشكيك في النية لمباشرة (بصحية) - حسب الإصطلاح الألسني - للنص القرآني زيادة ونقصاناً، وتعديلاً وتغييراً. إذ إن جل الفقهاء والمفسرين وجمهور العامة وغيرهم رفضوا الإقرار بذلك، على نحو واضح وبلغه صريحة ومفعمة بالثقة القضائية. بل يمكن ملاحظة أنه حيث يقر فقيه بشيء من هذا القبيل، فإنه - اندفاعاً من روح عقيدته الإمامية - يجعل منه ظاهرة هدمية تافهة أو شاذة أو «خارجة على الإجماع» إلخ... وقد كنا أشرنا إلى مثل هذه الحالة في موضع سابق<sup>(2)</sup>.

ونستطيع أن نرى في ذلك معطين اثنين كبيرين، كلاهما قاد إلى تعميق اتجاهات اختراق النص القرآني - الحديثي، ذلك الاختراق الذي نتابع تجلياته وسماته في هذا البحث. وقد تمثل المعطى الأول في أن عملية جمع القرآن نفسها خضعت للمصاح المختلفة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وربما كذلك إتنياً لأولئك المفسرين والفقهاء والجماع، كما تأثرت بمستوياتهم الثقافية، بما انطوت عليه من بنيات إيديولوجية ونظرية ومنهجية لديهم؛ مما يشير إلى أنها (أي العملية) أخضعت، هي أيضاً، لاتجاهات الاختراق تلك. فمصالح ومواقف الخوارج والشيعة والسنة وما بينهما

(1) - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 109 - 110.

(2) - هذا إلى تعليق الشيخ محمد جواد مغنية على هذه الوقائع (وقد أوردناها في هامش سابق).

من تشعبات وتوزعات عقيدية<sup>(1)</sup> ومهنية وإتنية وإجتماعية إلخ...، كمنيت وراء النص القرآني المباشر، بكتابه غير مكتمل، بالاعتبار السوسيوثقافي والتاريخي الذي تشخصه تلك المصالح. وقد نقول بأن هنالك من الآيات ماضع أو تلف تحكم موت جمع من الحفظ، أو تلف المواد التي كتبت عليها<sup>(2)</sup>. لكن ما يهمنا هنا، يتضح في تعقب ما يمكن النظر إليه على أنه اتجاه صريح للتدخل المباشر، لجأ إليه فريق أو آخر لتعديل هذه الآية أو تلك، أو لإبعاد واحدة دون أخرى، أو إضافة واحدة من قبل البعض أهملها بعض آخر، أو لزيادة سورة أو أكثر، أو لإنقاص سورة أو أكثر. وقد ذكرنا، في شواهد سابقة، أن الكلام على هذه الحالات لم يأت من مراجع من درجة ثالثة أو عاشرة، بل يعود إلى أمهات المصادر التي عرّجته، مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم وصحيح النسائي، بل كذلك موطأ مالك بن أنس.

وبعد الدرس الأول والكبير، الذي استنبطه أصحاب القراءات المت موضعة في فرق ومدارس وتيارات ومذاهب من كون القرآن أتى منجماً، أولاً، ومن كونه ظل - في صيغته الأخيرة العثمانية - غير مكتمل متنياً وثيقياً، ثانياً (ناهيك عن «الحديث» الذي ظل مشوشاً وظل الأمر فيه غير قطعي أبداً كما ظهر معنا في موضع سابق من

(1) - انظر حول هذه التعددية الواسعة للفرق والنحل والمدارس والتيارات الإسلامية ثلاثة من أهم الكتب التي تؤرخ لها، على نحو أو آخر، هي «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، و«النسب والنحل» للشهرستاني، و«الفرق بين الفرق» للبغدادلي.

(2) - لنقرأ النصين التاليين، على سبيل المثال، لتبين بعض المعاصر التي كاد القرآن يتعرض لها قبل جمعه وأثناءه. ففي النص الأول - وهو مأخوذ عن البخاري - يأتي مايلي، برواية زيد بن ثابت: «أرسل إليّ أبو بكر بعد مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنني أرى أن نأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟... فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صلوتي لذلك... فتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال». (صحيح البخاري - الجزء الثاني، المعطيات للمقدمة سابقاً، ص 271). أما النص الثاني فهو عن عائشة وبتخريج ابن ماجه، وفيه يأتي مايلي: «نزلت آية الرجم ورضاعة الكبير هشراً. ولقد كان في صحيفة تحت سريري، مما رأت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونشأنا بموته دخل داجن فأكلها». (السنن لابن ماجه 1/ 625/ 1944).

هذا البحث)، هو أن القضية المتعلقة بهما (القرآن والحديث) بقدر ما برزت وأفصححت عن نفسها تاريخياً وليس فجأة أو على نحو متعال، فإنها ظلت مفتوحة وحلت الكلمة النهائية فيها غير مقولة، وأنها سوف تبقى كذلك غير قابلة لأن تقان من وجهة نظر واحدة تعلن إنتماءها إليهما. أما السبب الرئيس في ذلك فقد كمن في انداحل الواسع والعميق والمعقد بين ذلك النص (القرآني الحديثي) من صرفة، وبين امصالح الكثيفة والمركبة والشاملة لمن قبع وراء قراءاته، وقبل ذلك لمن قبع وراء تقيمه وتجميعه وتقديمه للناس في صيغة «مصحف عثمان» من طرف آخر.

\* \* \*

ومن الأهمية بمكان أن نعرض، هنا، أهم الاتجاهات والتيارات والمذاهب ولفرق، التي برزت على هذا الصعيد، وذلك بغية الوصول إلى مائرتب على ذلك من احتمال نشوء تعددية قرائية تستند - ضمن ما تستند إليه - إلى الإختراق لمقني القرآن. ونحن نرى أنه ذو دلالة حاسمة أن تكون إمكانية التليل على ذلك ممكنة من موقع النص نفسه في امتداده «الشرعي المحافظ»؛ نعني في امتداده «السني». هه، يمكن الجزم، بقدر ما يقتضيه الموقف التوثيقي المتاح، بأن تلك إمكانية تقوم على نصوص ذات إسناد صحيح وعلى تخريج متفق عليه عموماً، في صيغة الكتب الستة المعروفة - في الوسط الفقهي - بـ «الصحيح». وضمن هذه الأخيرة، يبرر - بأهمية خاصة - «الصحيحان» الشهران، صحيح البخاري وصحيح مسلم. وم هو يجمع عليه في أوساط «أهل السنة»، على هذا الصعيد، يقوم على أن الأحاديث المخرجة في هذين الصحيحين مؤكدة نسبتها إلى النبي محمد.

ومن الملاحظ أن هنالك صمتاً عني تلك المسألة يكاد يكون تاماً وشاملاً وقصياً، يهيمن في الأوساط الإسلامية عموماً، وعلى صعيد الثقافة الإسلامية العالمية على نحو الخصوص، وذلك بالرغم من أن «الأدلة» على اختراق المتن القرآني تقدم نفسها بنفسها في تلك «الصحيحان».

أما تفسير ذلك «الصمت» فلعله يعود إلى أسباب كثيرة، يبرر الإنسان التالسان

مسيها بأهمية خاصة. الأول منهما يتعمل في الإجماع من قبل كل الأوساط الإسلامية، تقريباً. على الإقرار بـ «أساس» وحيد للنص القرآني، ذلك الإجماع الذي تحقق في القرن الحادي عشر بعد صراعات مريرة؛ مما منحه قيمة عقيدية حاسمة، لكن دون مطابقة وثائقية تاريخية تامة (1). أما السبب الثاني فيمكن في انطلاق تلك الأوساط من تفسير معين أفصى إلى الناتج المطلوب، هنا، لمثل الآيتين التاليتين الملمومتين لها بصفة كونها، على نحو أو آخر، أوساطاً إسلامية:

«إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» (2)؛ «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» (3).

وقد كان من شأن هذا وذاك أن قادا إلى المصادرة على ما يمكن أن ينشأ من آراء واجتهادات تتصل بمسألة «متن القرآن» واحتوائه على «كل الوحي الذي نزل عسى النبي». وهذا، بدوره، منح المسألة المذكورة طابع «مسألة معلقة إلى أجل غير مسمى»، جعل منها - بالتالي ومع تقادم الزمن - واحدة من المسائل المحضورة التفكير فيها، ناهيك عن البحث فيها. وذلك ما جعل منها - في محصلة الموقف - «نصاً احتمالياً» و «نصاً مغيياً».

ومينبغي الإشارة إليه، هنا، هو أنه، مع تصرّف القرن الحادي عشر، أخذ الأمر يبدو وكأنه أصبح متعلقاً بنص قرآني «كامل»؛ مما سهل عمية انتشاره على نطاق واسع دون محادلات تذكر أولاً، ووطد هيمنته دون منازع، هكذا في صيغته سوردي فيها كمصحف عثماني، ثانياً. ومع ذلك، كانت تبرز، في بعض المراحل التاريخية المتميزة بالحرية العقلية والتسامح الديني، بعض محاولات النظر في النص المذكور،

---

(1) - من هذا الموقع، يصح مايقوله محمد جواد مغنية من أن المسلمين (ليس كافة كما يقول) اتفقوا «على أنه يستحيل أن تنال يد التحريف القرآن الكريم». (ضمن: هنري ماسيه - الإسلام، المعطيات المفصلة سابقاً، ص

(136)

(2) - لقراء - سورة الحجرات/8.

(3) - لقراء - سورة فصلت/41.



عبر العودة إلى المظان التاريخية. وهذا يتضمن الإقرار بأن مناقشة المسألة المعينة هنا، بصيغة أو بأخرى، وجدت مناخها الواسع والعميق في المراحل التي أعقبت موت النبي محمد وحتى القرن الحادي عشر، وذلك من موقع الصراعات السياسية والدينية المذهبية والاقتصادية والإثنية، وكذلك العائلية والعشيرية. وإذا ما وجدت مناقشت عقيدة نظرية مستقلة، نسبياً، عن مصادرها الاجتماعية المشخصة، فإن ذلك كان نادراً. ومن ثم، يمكن القول، إن حديثاً عن تعددية القراءات للمص القرآنسي يقتزن هنا، على نحو مباشر، بدلالة اجتماعية مشخصة، بما تنطوي عليه هذه من احتمالاتها الإيديولوجية والمعرفية.

## -2-

والآن، إذا ما أردنا تناول أهم المواقف المحسنة للإختراق، التي واجهها «استر نقرآني»، فلنأخذ أولاً عرضاً أولياً قد يكون وافياً لها، قام بإنجازه أحد الدارسين لإسلاميين، وهو علي الميلاني<sup>(1)</sup>. وقد نلاحظ أن الدارس المذكور قدم في عرضه المعني بوحدة تتسم بحدّ أولي من موضوعية البحث التوثيقية، وإن كانت اتجاهاته الإيديولوجية الاعتقادية قد أفصحت عن نفسها، بصيغ خفية ومباشرة. وهو، في هذا وذاك، يعود إلى المصادر التاريخية، التي يعول عليها في مثل هذه الحال، خصوصاً الصحاح الستة الشهيرة المنزهة بها آنفاً. ويشير الكاتب في الحلقة الرابعة من عرضه إلى أن «الأحاديث الصريحة بوقوع التحريف وغيره من وجوه الاختلاف في القرآن الكريم... موجودة في أهم أسفار القوم (من أهل السنة)، وإن شقّ الاعتراف بذلك على بعض كتابهم، وهي كثيرة - كما اعترف الألوسي - وليست بقليلة كما وصفها الرافعي»<sup>(2)</sup>.

وحيث بالذکر أن بعض الأعمال التصنيفية الأولى، السابقة على صحيح البخاري وصحيح مسلم، أتت مؤكدة وجود اختراق لـ «المتن القرآني» زيادة أو نقصاناً أو تعديلاً. فـ «الموطأ»، الذي ألفه مالك في أربعين سنة، يعتبر - بحسب القاضي أبي بكر بن العربي - «الأصل واللباب»، في حين أن «صحيح البخاري» هو الأصل الثاني في هذا الباب. وقد انطلق الجميع منهما وبنوا عليهما<sup>(3)</sup>. في هذا المؤلف، أي «الموطأ»، نواجه واحدة من أولى الإشارات إلى أن المتن النقرآني الحالي لايشتمل على «كل الوحي». فهنا، يجري الحديث على «آية قرآنية»، هي «آية

(1) - انظر: علي الميلاني - التحقيق في نفي التحريف - مجموعة أجزاء، المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) - ص 81 من المرجع السابق بمعطياته المذكورة

(3) - ص 81 من المتن (ضمن: تهذيب للكتاب بقلم محمد فؤاد عبد الباقي)، الجزء الأول، المعطيات المقدمة من قبله، ص 4.

لرحم»، لا وجود لها في النص الحالي له «مصحف عثمان» - (نقصان في القرآن) ويأتي هذا الحديث على لسان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، الذي يتحدث في الناس منها:

«ياكم أن تهلكوا عن آية الرحم. أن يقول قائل لا نجد حديث في كتاب الله. فقد رحم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورحمنا. والذي نفسي بيده، لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله تعالى، لكُنَّها (الشيخ والشبيحة فارجهما البتة) فإنا قد قرأناها» (1).

ومع ذلك، فإن عمر أصر على الأخذ بحكم «آية الرحم». فإسقاطها من نص تلاوة كما كانت وكما وردت في حياة الرسول (2)، لم يُعَفَّه عن الأخذ بها حكماً. وقد طُبق ذلك (أي حد الرحم)، حيث كان في موقع السلطة (اخلافة)، أي حيث كان يحكم من موقع الشعور بالمسؤولية وإمكانية صوغ القرار وتنفيذه. فعن القاضي أحمد، «فعل المغيرة (بن شعبة) مع الإحصان، ما فعل مع أم جميل بنت عمرو، امرأة من قيس، في قضية من أشهر الوقائع التاريخية في العرب. كانت سنة 17 للهجرة، لا يخلو منها كتاب اشتمل على حوادث تلك السنة. وقد شهد عليه بذلك كل من أبي بكر وهو معذور من فضلاء الصحابة حملة الآثار السوية، ونافع بن الحارث وهو صحابي أيضاً، وشبل ابن معد، وكانت شهادة هؤلاء الثلاثة صريحة فصيحة، بأنهم رأوا المغيرة ابن شعبة يولج في أم جميل إيلاج الميل في المكحلة، لا يكتنون ولا يحتشمون. ولما جاء الرابع وهو ريار بن سميلة يشهد أفهمه الخيفة رغبته في ألا يحزي المغيرة، ثم سأله عما رآه فقال: رأيت مجلساً، وسمعت

---

(1) - آخر السابغ من المصدر السابق معطياته المذكورة - ص 515. أنظر حول «آية الرحم» هذه، كذلك عبد: صحيح البخاري - الجزء الرابع - المعطيات المقلمة سابقاً، ص 46 - 217.

(2) - الآية المذكورة هي - عن أبي إمامة بن سهل - أن خالته قالت - «قرأنا رسول الله آية الرحم - سبع - في كتاب الله - فإنا نراها في كتاب الله - (إتقان في علوم القرآن - للسيوطي، ص 71، 72، 73).

نفساً حثيئاً وانتهاراً ورأيتُه مستبطنها. فقال عمر: رأيتُه يدخله ويخرجه كالميل في المكحلة؟ فقال: لا، لكني رأيتُه رافعاً رجليها فرأيت خصيتيه تزدد إلى ما بين فخذيها، ورأيت حقزاً شديداً، وسمعت نفساً عالياً. فقال عمر: رأيتُه يدخله ويخرجه كالميل في المكحلة؟ فقال: لا، فقال عمر: الله أكبر، قم يا مغيرة إليهم فاضربهم، فقام يقيم الحدود على الثلاثة» (1).

وحول آية «المحافظة على الصلوات»، جاء في «الموطأ» ما يفيد بـ «نقصان» في القرآن: «عن أبي يونس مولى عائشة أم المؤمنين، أنه قال: أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً. ثم قالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني - حافظوا على الصلوات والصلوة بوسطى وقيموا لله قانتين - فلما بلغت أذنتها. فأملت علي - حافظوا على لصوات والصلوة الوسطى وصلاة العصر وقيموا لله قانتين - قالت عائشة: سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم» (2). وعلى هذا الصعيد نفسه، نقرأ لدى مسلم، في صحيحه، ما يشير إلى (ريادة في القرآن تتمثل هنا بـ «ماخلق»):

«عن علقمة قال قدمنا الشام فأتانا أبو الدرداء فقال أفيكم أحدٌ يقرأ هذه الآية والليل إذا يغشى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأها ولكن هؤلاء يريدون أن أقرأ وماخلق فلا أتابعهم» (3).

ومرة أخرى عن أبي إمامة ابن سهل، قال: «حدثنا حماد بن جريح.. عن حميدة بنت يونس قالت: قرأ عليّ أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: إن

(1) - عبد الحسين شرف الدين الموسوي: النص والاجتهاد - كربلاء، الطبعة الرابعة 1966، ص 259. ويمكن العودة في ذلك إلى مصنفات تاريخية متعددة، منها - مثلاً -: تاريخ الطوسي - الجزء الرابع، تحقيق محمد أبو الفصير إبراهيم، دار المعارف، مصر 1970، ص 69 - 72.

(2) - مالك بن أنس. الموطأ - الجزء الثاني، للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 105 وانظر على الصفحة نفسها حديثاً مماثلاً مسنداً إلى «حفصة أم المؤمنين». انظر حول آية «صلاة العصر» هذه، أيضاً، في: صحيح مسلم (جمع صحيح مسلم، الجزء الثاني - في مجلد يضم أربعة أجزاء - ضمن سلسلة «كتاب التحرير» صورت هذه الطبعة بمطبع شركة الإعلانات الشرقية بالقاهرة من طبعة استانبول المحققة المطبوعة عام 1329 هـ، القاهرة 383 هـ، ص 112).

(3) - صحيح مسلم - المعطيات السابقة نفسها، ص 206.

الله وملائكته يصلون على النبي، يأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً، وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى: قالت: قبل أن يغير عثمان لمصحف» (1).

وإذا كان ما قدمناه، حتى الآن، من نماذج لعملية اختراق المتن القرآني يقوم على إنقاص آية أو زيادة أخرى، فإن الأمر يغدو أكثر جدية واتساعاً حين يتعلق بإنقاص «سورة قرآنية» أو أكثر وزيادة «سورة قرآنية» أو أكثر؛ مما يصع البحث المدقق أمم حالة نموذجية من «النصوص المغيبة»، وما كن وراءها من خلفيات مركبة ومعقدة من الصراعات بين الاتجاهات والتيارات والمذاهب لسياسية والدينية، في حينه. ولعلنا نقدم ما يسوقه إلينا الحجاج بن مسلم في «صحيحه»، مُسنّداً إلى رهط من المحدثين، لتبين أحد أوجه المسألة المعنية:

«حدثني سويد بن سعيد حدثنا علي بن مسهر عن داود عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبيه قال بعث أبو موسى الأشعري إلى قراء أهل البصرة فدعس عليه ثلاثمائة رجل قد قرأوا القرآن فقال أنتم خيار أهل البصرة وقراؤهم فاتلوه ولا يصولن عبيكم الأمد فتقسو قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة براءة فأنسيتها غير أني حفظت منها لو كان لابن آدم واديين من مال لا يتعى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا الشراب وكنا نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسحات فأنسيتها غير أني حفظت منها يأيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة» (2).

وهذه حالة بالغة الرهافة والخصوصية بالنسبة إلى تصور «الوحي» وعلاقة الرسول به. إنها الحالة التي تتمثل في أن «السمع» لسورة ما يتم ضمن عالمه الذاتي

(1) - الإنتقان للسيوطي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 25.

(2) - صحيح مسلم - الجزء الثالث، المعطيات السابقة بعضها، ص 100.

لداخلي، دونما تدخل مباشر من خارج. وقد يكمن وراء ذلك أن الرسول الداعية  
و بعدل اجتماعياً يتبين - بإحالة من «وحيه» - أن سورة ماجاءته من هذا الأخير  
لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدمة إليهم؛ فتُلغى وتُنسخ ضمناً؛ هذا أولاً أما  
ثانياً، فقد يكون نسيان الرسول نفسه للسورة ونسيان الناس لها بعد تبليغها هم بعد  
حين، تعبراً عن أنها لم تشكل حاجساً في ضمير هؤلاء، كما في ضمير ملُعبها  
(الرسول محمد): إن جدلية المرسل والمتلقي، التي تقوم على ثلاثة أطراف (الوحي  
والموحي إليه والمرسل إليه)، تتكشف وتتركز وتترنر للحظة هي لحظة لإحياء  
والتبليغ، لتعقبها لحظة النسيان من الفريقين المعنيين، هما في هذه الحال (الرسول  
المرسل والمؤمن المتلقي). هاهنا بالضبط وبالرغم مما قد يبدو مفارقة منطقية، يبرز  
ذلك انسيان بوصفه تذكراً للخصي المسكوت عنه ولكن الفاعل عمقاً وسطحاً في  
حياة لفريقين المذكورين المشخصة؛ نعتي بذلك الوضعية الاجتماعية المشخصة في  
سياقها التاريخي. إذا؛ فلئیس أو فلئیناس ما لا يستجيب لهذه الوضعية، على نحو  
أو آخر! ومن ثم، فالسورة التي نسيها المؤمن والتي كلاهما بعد أن بُلغ به، نحينا -  
على نحو من يثار لنفسه - إلى ما لا يمكن تحارزه والتنكر له، ممثلاً بتلك الوضعية.  
نعم، هكذا يُغيب من النص ويُسقط ما لا يتوافق مع مصالح الناس ورغباتهم  
وأفهامهم. وإذا كان ذلك كذلك، فلم لا يصح سحبه على ما حدث بالنسبة إلى  
النص من حالات زيادة ونقصان، وفق تلك المصالح والرغبات والأفهام؟!؛ جاء في  
«نواسخ القرآن» لابن الجوزي، ومنقولاً عن الزهري أنه قال:

«أخبرني أبو إمامة... أن رهطاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قد  
أخبروه أن رجلاً منهم قام في خوف الليل، يريد أن يفتح سورة كان قد وعها،  
فلم يقدر على شيء منها إلا بسم الله الرحمن الرحيم، فأتى النبي صلى الله عليه  
وسلم حين أصبح، يسأل النبي عن ذلك. وجاء آخر وآخر حتى اجتمعوا، فسأل  
بعضهم بعضاً ما جمعهم. فأخبر بعضهم بعضاً بشأن تلك السورة، ثم أذن لهم النبي  
صلى الله عليه وسلم فأخبروه خبرهم وسألوه عن السورة؛ فسكت ساعة لا يرجع

إلهم شيئاً، ثم قال: نسخت البارحة» (1).

\* \* \*

ولعلنا نلاحظ أن خيطاً رفيعاً من القصدية يقبع في خلفية المواقف أو معظم المواقف المحسدة لعملية احتراق المتن القرآني. وقد يكون الموقف التالي واحداً من المواقف المعبرة بوضوح عن ذلك. فالسيوطي يروي عن عائشة أنها أعلنت ما يلي:

«كنت سورة الأحزاب تقرأ في زمن رسول الله - صلى الله عليه - مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على مائة الآن» (2)، أي ثلاث وسبعون آية.

وحول «المعوذتين»، يروي أحمد في «مسنده» أنه

«كان عبد الله (بن مسعود) يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله تعالى» (3).

وتزداد حدة الموقف حين يروي السيوطي - في معرض تفسير الآية القرآنية (كفى الله المؤمنين القتال - سورة الأحزاب / 25) - عن ابن مسعود أنه كان يقرأ هذه الآية على النحو التالي: (كفى الله المؤمنين القتال بعلي بن أبي طالب) (4)، وكذلك حين يروي السيوطي نفسه عن ابن مسعود أنه قال:

«كنا نقرأ على عهد رسول الله - صلى الله عليه وآله - (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك - إن علياً مولى المؤمنين - وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس)» (5).

\* \* \*

---

(1) - جمال الدين بن الجوزي: نواسخ القرآن - دار الكتب العلمية بيروت 1985، ص 33.

(2) السيوطي: الإتيان في علوم القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، الجزء الثالث، ص 82.

(3) - مسند أحمد 129/5.

(4) - السيوطي: الدر المنثور 192/5.

(5) - السيوطي: الدر المنثور 298/2.

وقميين بنا أن نتوقف قليلاً عند ذلك المحدث، الذي ورد ذكر أحمد المصاحف باسمه، وهو عبد الله بن مسعود. ذلك لأن اسمه اقترن - إضافة إلى ما أوردناه - مواقف من شأنها أن تلقي ضوءاً جلياً على بعض مانحن بصددده. فمن أجل التعرف إلى شخصية هذا الرجل الصحابي، نعود إلى حديث نبوي أورده البخاري، ويأتي فيه:

«استقرؤا القرآن من أربعة من عبد الله بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل» (1).

ومقارنة مع محدث آخر لم يرد اسمه في الحديث الأخير ولكن اقترن اسمه، كذلك، بأحمد المصاحف، وهو زيد بن ثابت، تتضح المسألة أكثر وأعمق. فهذا الأخير - بصورة خاصة ومركزة - هو الذي كُلف بجمع القرآن من قبل عثمان بن عفان. ولعله كان «صبياً» حين كان ابن مسعود رجلاً ناضجاً يأخذ عن الرسول ويحفظ ما يأخذه. وبتعبير ابن مسعود هذا وكما روى أبو نعيم:

«أخذت من في رسول الله - صلى الله عليه وآله - سبعين سورة وإن زيد بن ثابت لصبي من الصبيان، وأنا أدع ما أخذت من في رسول الله؟» (2).

والآن، إذا كان عبد الله بن مسعود، بشهادة الرسول، واحداً من أربعة خبراء كبار في شؤون المتن القرآني، وإذا كان اسم زيد بن ثابت لم يرد ضمن هؤلاء وكان - إضافة إلى ذلك - صبياً حين كان ابن مسعود قد أخذ عن الرسول سبعين سورة، فلماذا أهمل ابن مسعود ورأيه إبان عملية جمع القرآن بأمر من عثمان بل أهين وضرب وشهر به من قبل هذا الأخير، في حين أن زيد بن ثابت كان هو الكل بالكل لدى عثمان؟

ولعلنا نمسك بحلقة ذات أهمية بارزة في تحديد الخلاف بين عثمان وابن

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثاني، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 265.

(2) - حوذ عن - علي الميلاي - التحقيق في نعي التحريف - الحلقة الخامسة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 78.



مسعود، والخصومة الشديدة بينهما. فإبن مسعود لم يتخذ موقفاً منازعاً لعثمان بعد مقتل عمر والبيعة له (أي لعثمان)، بل أعلن جهاراً أمام الناس في الكوفة: «إنا اخترنا خير من بقي ولم نأل، ثم حثهم على البيعة لعثمان» (1).

وسوف تتضح اتجاهات الاختلاف الأساسية بين الرجلين حين يتسنى عثمان السلطة السياسية، ويمسك بالمفاصل الكبرى للحياة الاقتصادية ومواردها.

فقد اتضحت الأمور وأفصححت عن نفسها بصيغة الارتباط البنيوي بين السلطة السياسية والمهيمنة الاقتصادية والطبقية، حين اقترض والي عثمان في الكوفة الوليد بن عقبة مبلغاً من المال من «بيت المال»، الذي كان ابن مسعود عسى رأسه ومسؤولاً عنه. إذ لما حل موعد إعادة المبلغ إلى بيت المال، حاول الوليد أن يتصل أو أن يماطل، مع مطالبة ملحقة من ابن مسعود له بإعادة المال. فعلم عثمان بذلك، فكتب إلى ابن مسعود مقررراً ومُديناً غاضباً: «إنما أنت خازن لنا»، وعليك ألا تقف في وجه الوليد وفي ما أخذ من مال. فاحتج ابن مسعود عسى ذلك، وألقى مفاتيح بيت المال، أي - في هذا السياق العثماني - «خزينة عثمان وآله»، واعتزل في بيته حتى مات. وقد مات عن مرض، حيث عجز عسى أن يلتمس طبيباً بسبب إيقاف عثمان جعالاته المالية عنه. وازداد وضع ابن مسعود صعوبة، حين حجب الخليفة عليه، مانعاً إياه من مغادرة المدينة إلى الشام؛ فمات وفي قلبه عصاة (2).

ولمة نقطة أخرى في المسألة، من شأنها إضاءة وجه آخر منها؛ وتلك هي أنه إذا كان عبد الله بن مسعود قد عاش أيامه الأخيرة مُعْدماً مضطهداً (رغم «ندم» عثمان على ما أحقه به)، فإن زيد بن ثابت

«خلف من الذهب والفضة ما كان يُكسر بالفقوس، غير ما خلف من الأموال

(1) - طه حسين: الفتنة الكبرى (1) - عثمان، المعضبات المقدمة سابقاً، ص 160.

(2) - انظر: طه حسين - المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة، ص 160 - 162.

والضياع بقيمة مائة ألف دينار»<sup>(1)</sup> .

وإذا أضفنا إلى ذلك ما يؤكد الروابط التي توحد بين عثمان وزيد علي صعيد الثروة الاقتصادية وبالتالي علي صعيد الوضعية السوسيو طبقية، فإن الأمر يفصح عن مزيد من نقاط الضوء التي تسمح بتفحص العلاقة الصدامية بين عثمان وابن مسعود. فإذا كان هذا الأخير، بالنسبة إلى الأول، «مخازناً له: إنما أنت حارث لنا»، فإنه يغدو إذ ذاك مفهوماً، من موقع عثمان، أن يقترن الموقف السلطوي (إمامي) بالموقف المالي. هكذا أعلن عثمان أن ما يبقى في «بيت المسلمين» من مال، إنما هو له، يتصرف به كما يريد: «فَظَلَّ فصل من مال؛ وما لي لأصنع في الفضل مسأريداً فلم كنت إماماً»<sup>(2)</sup>.

وهاك مثالين علي كيفية تصرف عثمان بـ «الفضل من المال» التابع لـ «بيت المسلمين»:

1 - بعد تحالف نشب بين عبد الله بن سعد مبعوث عثمان إلى إفريقية وبين جماعات هناك، حصل صلح بينهما؛ «وكان الذي صالحهم عليه عبد الله بن سعد ثلاثمائة قنطار ذهب؛ فأمر عثمان لآل الحكم. قلت: أو مروان؟ قال: لأدري»<sup>(3)</sup>.

2 - «قامت ابل من ابل الصدقة علي عثمان، فوهبها لبعض بني الحكم، فبلغ ذلك عبد الرحمن بن عوف، فأرسل إلى المسور ابن مخزومة وإلى عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث فأخذاها، فقسما عبد الرحمن في الناس وعثمان في الدار»<sup>(4)</sup>.

---

(1) - المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر - تدقيق يوسف أسعد داغر، ط2، بيروت 1973 الجزء الثاني، ص 333.

(2) - تاريخ الطبري - الجزء الرابع، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 339.

(3) - المصدر الأخير مع معنياته المذكورة - ص 256.

(4) - المصدر الأخير مع معنياته المذكورة - 365.

بل هنالك واقعة تظهر أن عثمان لم يكن حائزاً على الأهلية والمصداقية، في رأي الخليفة عمر، كي يكون خليفة له في الحاكمية. ففي «الأحكام السلطانية»<sup>(1)</sup>، يحبرنا الماوردي عن «ابن اسحاق أن عمر رضي الله عنه لما دخل منزله مجروحاً سمع همة قتل ما شاء الناس؟ قالوا يريدون الدخول عليك فأذن لهم، فقالوا اعهد يا أمير المؤمنين استخلف علينا عثمان؛ فقال كيف، يحب المال والجمعة. فخرجوا من عنده»<sup>(2)</sup>.

والآن جنأ إلى جنب مع تلك المعطيات السوسيو طبقية والاقتصادية ومارافقها واختزقها وواشجها من مطبوعات أخلاقية قيمة ودينية وسياسية في حياة الفريقين المذكورين، نضع يدنا على مكمن آخر فصيح وحاسم من مكان جدلية لسلطة والثقافة، كما تجلت في العلاقة الصدامية بينهما. فالسلطة السياسية والدينية الأيديولوجية، بعثمان على رأسها، عملت - جهاراً ودور غمغمة - على صوغ شرعيتها النصية، إضافة إلى مشروعيتها الاجتماعية، من خلال الاستحوار الصريح على النص الديني (الأم) كاملاً في يدها؛ معلنة - بذلك - توافقاً تضائلياً بين هيمنتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهيمنتها السياسية والدينية والأيديولوجية<sup>(3)</sup>.

وإذا ما انطلقنا، الآن، من تلك الرضعية التاريخية باتجاه مسألة «التكليف بجمع القرآن» من قبل عثمان، فإن المشاكل الماثرة على «إنقاص القرآن وزيادته» تغدو قابلة لفهم، على الأقل في بعض أوجهها. فلقد تحولت الخصومة السياسية والمالية

---

(1) - الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي - راجعه محمد فهمي السرجاني - المكتبة التوفيقية، 1978، ص 13.

(2) - تعميقاً لفهم العلاقة بين الاقتصادي والسياسي والثنائي في شخص عثمان ومن ثم في العلاقة بينه وبين مسعود، نسوق ما يبرزه العقاد في كتابه «دور النورين عثمان بن عفان - فار الكتاب العربي، بيروت، 1969، ص 59 - 60». يقول: «في كتاب (الرياض النضرة) يروي المحب الطبري عن عمرو بن عثمان بن عفان قال: كنت رجلاً مستهتراً بالنساء، وبني ذات ليلة بعناء الكعبة في رهط من قريش إذ أستا فعل لب أن محمد قد كبح عتبة بن أبي لهب رقية، وكانت رقية ذات جمال، مع قال عثمان: فخلعتي للحمرة لم لاكون أبا سيفة إن ذلك. فلم ألبث أن انصرفت إلى مربي فأصبحت حالة لي... فوالله ما مالكت حين سمعت قوله (تكون الرسول) أسلمت وشهدت أن لا إله إلا الله...»

إلى صيغة أيديولوجية، بدت وكأنها سيدة الموقف. بيد أن الموقف وتفكيكه يظهران أن هذه الصيغة ما كان لها أن تكتسب هويتها المكثفة، بعيداً عن تلك الخصومة السياسية والمالية. فلما أراد عثمان توحيد المصاحف، طالب مَنْ كان في حوزتهم مصاحف بتقديمها إليه، ومن ضمنهم ابن مسعود. وإذا رفض هذا الأخير مطلب عثمان لعلمه بما سيؤول إليه، فقد أمر بضربه وإذلاله. وقد طهر الأمر رهيباً مروّعاً جموع كبيرة من المسلمين، ومن ضمنهم أولئك أصحاب المصاحف، حين حُرقت المصاحف بأمر عثمان، بعد أن أبقى على «مصحفه». وكما يروي البخاري، فإن «(عثمان) أمر بما سواه من القرآن (أي قرآنه العثماني) في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق» (1).

ومن الملاحظ أن تلك الظروف، التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد وتحريق ما تبقى من المصاحف، كانت تشير إلى أن عثمان ربما كان يهدف من وراء ذلك تحقيق أمرين اثنين متضايين. الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة الدينية (الأيديولوجية) للمسلمين في الدولة الفتية المتعازمة، حتى لو تم ذلك على أساس نصّ قام على أنقاض نصوص انتهى بها الأمر إلى «الطبخ». أما الأمر الثاني فقد تجسّد في الطموح إلى الهيمنة الدينية (الأيديولوجية) السلطوية تطبقه الاجتماعية الجديدة الماهضة، التي استقت قياداتها من بني أمية الماهضة - قليلاً - لبني هاشم.

ومن المناسب أن نقدم صورة أولية عن بعض حثيات الخصومة والصراع بين فريقين المذكورين، مخصّصةً بالنزاع بين عثمان وعبد الله بن مسعود حول تنصيب القرآن. يكتب طه حسين مايلي، ملخصاً بعض ماجاء في مجموعة من الأمهات على هذا الصعيد، مثل طبقات ابن سعد وأنساب الأشراف وكتب

---

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 187. حول ذلك وما يتصل به، انظر أيضاً: هلي الميلاشي - التحقيق في نصي التعريف، حلقة 4، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 97.

السنة وتفسير الطبري إلخ...: «ازدادت معارضته (أي ابن مسعود) تعقداً حين وُحِدَ عثمان المصحف وجعل كتابته إلى نفر من المسلمين عليهم زيد بن ثابت وتقدم في إحراق غيره من المصاحف. فأنكر ابن مسعود وأنكر معه كثير من الناس ما كان من تحريق المصاحف.

... فكتب الوليد بذلك إلى عثمان... فكتب إليه عثمان يأمره بإشخاصه إلى المدينة. فأشخص إليها... وبلغ ابن مسعود المدينة، فدخل المسجد وعثمان... يحصب على منبر النبي. فلما رأى مدخله قال: ألا إنه قد قدمت عليكم دويبة سوء من يمشي على طعامه يقىء ويسلخ. فقال ابن مسعود: لست كذلك، ولكي صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر ويوم بيعة الرضوان. ونادت عائشة أي عثمان أتقول هذا لصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم! ثم أمر به عثمان فأخرج من المسجد إخراجاً عنيفاً، وضربت به الأرض فادقت ضلعه. وقام علي فلام عثمان في ذلك... ولم يقف عثمان عند هذا الحد، ولكنه قطع عطاء ابن مسعود وحظر عليه الخروج من المدينة... وكذلك انتقل ابن مسعود معارضته من لكوفة إلى المدينة» (1).

«وعاب خصوم عثمان عليه أنه حمل الناس على مصحف واحد، ثم لم يحظر غير ما جاء في هذا المصحف من القراءة فحسب، ولكنه... حرق ما عد هذا المصحف من الصحف التي كتب فيها القرآن. قال المعارضون على عثمان أن النبي قال: (نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف). فعثمان حين حضر ما حظر من انقراءة وحرق ما حرق من الصحف إنما حضر نصوصاً أنزلها الله، وحرق صحفاً كانت تشتمل على قرآن أخذته المسلمون عن رسول الله. وما ينبغي للإمام أن يبغي من بقرآن حرفاً أو يحرق من بصوصه نصاً... (فلقد) كتب كتابة المصحف بقرآن قبلاً من أصحاب النبي، وترك جماعة من القراء الذين سمعوا من النبي وحفظوا عنه

---

(1) - صفحة 160 - 161 من: الفتنة الكبرى لطلحة حنين - المعطيات المقلعة سابقاً.

وعلموا الناس في الأمصار. ومن هنا نفهم غضب ابن مسعود؛ فقد كان ابن مسعود من أحفظ الناس للقرآن. وهو، فيما يقول، قد أخذ من فم النبي نفسه سبعين سورة من القرآن ولم يكن زيد بن ثابت قد بلغ الحلم بعد»<sup>(١)</sup>.

ويخلص طه حسين من ذلك إلى أن إدانة عثمان للمصاحف التي حرقها أو طبعها كان يمكن أن تأخذ طابعاً تنفيذياً آخر: «فلو كانت الحضارة تقدمت بالمسلمين شيئاً لكان من الممكن أن يحتفظ عثمان بهذه المصحف التي حرقها على أنها نصوص محفوظة لا تتاح للعامة... فقد أضاع على العلماء والباحثين كثيراً من العلم بلغات العرب ولهجاتها؛ على أن الأمر أعظم خطراً وأرفع شأناً من علم العلماء وبحث الباحثين عن اللغات واللهجات»<sup>(٢)</sup>.

وإذا انطلقنا من أن ماعمله عثمان يمثل واحدة من قراءات متعددة محتمة للمتن القرآني، فإنه يغلبو مسوغاً بالاعتبارين التاريخي والتوثيقي والقرآني القرائي أن نتحدث عن تعددية قرائية عتيبة الكثير من عناصرها وتجسّداتها وأتلف وأدين، ليبقى ما تجسّد بالصيغة القرائية المثلثة بـ «المصحف الثاني»، وبما تبقى من شذرات هنا وهناك حُفظت في بعض كتابات المعارضة السياسية والأيدولوجية للاتجاه العثماني - الأموي وكذلك في كتابات أخرى (وقد أتينا على بعضها فيما سبق من مخطاها المختلفة)؛ مما يترتب على ذلك القول بأن حديثاً عن «قرآن واحد» يجمع عليه - بالاعتبار التاريخي التوثيقي - لم يعد وارداً.

والطريف المدهش، في آن، على هذا الصعيد، أن نضع يدنا على صيغة من الاعتراف الذاتي لعثمان يعلن بمقتضاه أنه - في توحيد المصاحف بمصحفه هو - إنما يطلق ثم هو تابع لهم (أي من أنصاره الذين وقفوا معه إبان صراعه مع الشائرين). هذا الاعتراف الذاتي ينقله لنا الطبري، كما يلي؛ مع الإشارة إلى أن عثمان، في

(١) - صفحة 180 - 183 من المرجع السابق بمعطياته المذكورة

(٢) - المرجع السابق مع معطياته السابقة - ص 183 - 184.

هذه، يذكر مأخذ الثائرين عليه، ويرد عليهم: «وقالوا (أي الثائرون): كان القرآن كتباً، فتركها إلا واحداً. ألا وإن القرآن واحد، جاء من عند واحد؛ وإنما أنا في ذلك تابع لهؤلاء؛ أكذاك؟ قالوا: نعم، وسألوه أن يقللهم (1)» (2).

هاهنا، في هذه الوثيقة الطيرية التاريخية الهامة، نتيبن - مرة أخرى - ما قد يكون كتاباً يحسب تحريف المصاحف الأخرى من مصالح بعيدة وقريبة لم دعاهم عثمان بـ «هؤلاء» الذين تبعهم في مأثاته من عملية التحريف تلك.

وبصورة عامة، مستخلصة من واقع الحال المعقد والمركب، يمكن القول بأن هذا موضوع أخذ يتبلور، كذلك، بصيغة محاحكات ومساحلات ظهرت بمعاون من الكتب والمقالات، مثل «الرد على من خالف مصحف عثمان» لابن الأثير. وإذا كان في الاختراقات السابقة للنص القرآني - قد واجهنا المسألة من حيث هي مسألة «تعددية قرائية» لنص واحد بمقتضى واحد، فإننا - في الاختراق الحالي - نوجه المسألة من حيث هي مسألة حول «تامة المتن القرآني». وكما هو بين، فمن «إجماعاً» على هذه التامة بغدو، والحال كذلك، أمراً حارح دائرة المصادقية التاريخية وثوقية، كما ألحنا إلى ذلك ترواً. ذلك لأن «مادة البحث» الأولية غير متفق عليها. وإذا حدث أن هيمن اعتقاد بـ «تامة» مادة البحث هذه، فإن ذلك لم يكن أكثر من «اختيار تحكيمي»، كما اتضح من سياق البحث. وقد ساعدت على تعزيز هيمنة ذلك الاعتقاد، في مراحل متعددة من التاريخ الإسلامي، الأزمت الاجتماعية والسياسية المحلية والتدخلات الخارجية، التي استخدمت من قبل السلطة المهيمنة أو مجموعات من الفقهاء ثابة قفاز يُدفع في وجه المساوئين بـ «الوحدة العقيدية الإسلامية» أو بـ «وحدة دار الإسلام»؛ مما أكسب مسألة البحث في مصادقية «تامة المتن القرآني» ماسميناه طابع «مسألة معلقة إلى أجل غير مسمى».

(1) - وفي طبعة أخرى يرمز إليها الخقق بـ «ط»: «يقللهم»

(2) - تاريخ الطيري - الجزء الرابع، المعطيات للقلعة سابقاً، ص 347. هذه التشديد مني: نيريبي

### -3-

ونود أن نشخص مانعته، هنا، أكثر وأوضح، بأن نأتي على بعض المواقف، التي تثير - على الأقل - تساؤلات تتصل بالموضوع الذي نحن بصدده. من ذلك ما يقوله زيد بن ثابت نفسه، بعد تكليفه بجمع القرآن:

«فتسعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف العسب وصدور الرحس، حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم أحدهما مع أحد غيره» (1).

إن زيد بن ثابت، هنا، يعلن أنه أقر ما وجدته عند أبي خزيمة لأنصاري من القرآن، بالرغم من أنه لم يجد ذلك عند غيره. أي إن زيدا انطلق، في هذا، من الإقرار بإمكانية منح المصادقية الوثيقية لحدث ما، دون شاهد يشاركة الرأي فيما يقول به. فإذا كان ذلك ممكناً، فلماذا رفض زيد أخذ ما كان لدى عمر بن الخطاب - وهو آية الرجم التي أتينا على ذكرها -، تلك الآية التي كانت بحوزته هو وحده؟

«... عن الليث بن سعد، قال: أول من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد... وأن عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها إلا وحده» (2).

ثم، لماذا أحرق عثمان بن عفان المصاحف كلها ماعدى «مصحفه»، بالرغم من أن معظم حملة «المصاحف» الأخرى كانوا من الصحابة العدول والموثوق بهم؟! ولقد كنا ذكرنا ما حدث بين عثمان وعبد الله بن مسعود. ولنقرأ، الآن، ما قاله هذا الأخير من أمر يستمد أهميته وخطورته من خارج مسألة النص

(1) - صحيح البخاري - الجزء الثالث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 119.

(2) - السيوطي: الإتقان في علوم القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، 206/1.



نفسه، بصدد مصحفه ومصحف الآخرين، لتبيين دقة الموقف وتعمده، وكذلك مصادره أو بعض مصادره، التي غالباً ما غُيّبت؛ هذا مع استعادة ما أتينا عليه سابقاً عن الطبري بصيغة تقارب «الاعتراف الذاتي»، الذي أعلنه عثمان أمام الشائرين عليه:

«لو ملكت كما ملكوا<sup>(1)</sup> لصنعت بمصحفهم مثل الذي صنعوا بمصحفي»<sup>(2)</sup>.

ما هو الذي لو ملكه عبد الله بن مسعود، لصنع «مصحفهم» ما صنعوا بمصحفه؟ ثم، ما هو الذي «ملكوه»، وجعلهم يصنعون بمصحف عبد الله ما فعلوه من إهمال أو اتهام أو تحريق؟ لعنا نتبين، عبر استتبار هذا وذاك، مسألة كبرى طرحها ابن مسعود في حديثه عن القرآن من حيث هو - باعتبار ما حدد - حدث سوسيولوجي؛ إنها - ثانية - مسألة العلاقة بين الثقافة والسلطة: مَنْ بيده السلطة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الإيديولوجية أو هذه جميعاً (وهذه هي حال الخليفة عثمان بن عفان زمن معه من أقارب وأباعد يتقنون في بوتقة سلطة)، هو من تكون لديه القدرة على التحكم بمصائر الثقافة، بقدر أو بآخر وبدلالة أو بأخرى. وإذا كان عثمان بن عفان قد ملك في يده معظم تلك المظاهر والحقول السلطوية، فإنه - من ثم - كان قادراً على التحكم بمصائر المصاحف، إلى الدرجة التي لم يتركها فيها عن تحريق المصاحف «الأخرى». إذ إننا حين ننطلق من عبد الله بن مسعود، في مقولته المذكورة تواتراً، فإننا نواجه العبارة الشهيرة، التي أطلقها عثمان في وجه الشائرين، الذين جاؤوا من بعض أمصار الإمبراطورية بطلبونه باختيار موقف من ثلاثة، منها التحي عن الخلافة لغيره ممن يكف عن بعثرة «مال المسلمين» على الأقارب والتابعين ومن ندرج في دائرتهم:

(1) - خط التشديد مني (ط، تيزيني).

(2) - الرافض الأصبهاني - المحاضرات (عن علي الميلاني - حلقة 5، للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 79).

«وأما أن أتبرأ من الإمارة فإن يكلبوني أحب إلي من أن أتبرأ من عمل الله عز وجل وخلافته» (1).

ومن هذه العبارة، تتضح تصورات عثمان بن عفان ومرجعياته السلطوية حول «الخلافة»، التي تمثل بالنسبة إليه - بمقتضى ذلك - معياراً سياسياً ودينياً للمواقف والعلاقات المختلفة، التي تقوم بين جمهور المسلمين. فهي خلافة ترى مرجعيتها الوحيدة والمطلقة في «الله عز وجل»، يُحتكم إليها في كل شيء عبر القائم عندها، أي عبر الكيفية التي تحدد فهمها، هذه الكيفية التي تصوع نفسها في ضوء ما يؤسس لها من خلفية موسيوثقافية. ولذلك، كان المرجع الأوحيد في مسألة المصاحف وتجميع القرآن - وفق ذلك النسق من التصور - ممثلاً في الخليفة، وإذا ما تجرأ أحدهم وطرح رأياً آخر مغايراً لرأي الخليفة ورأي من حوله من المخلصين له، فإن هذا ينظر إليه على أنه تجرؤ على «مرجعية الخلافة - الله». ولا يشفع لذلك «امتجريء» أن يكون مشاركاً للخليفة (السلطة المهيمنة) في «الانتماء العقيدى العام».

وقد عبر عثمان عن مثل هذا الموقف في المناسبة ذاتها، التي ذكرناها، وهي مطالبة شائرين إياه بالتخلي عن الخلافة أو بالانتصار لهم من بعض أعوانه وإنصافهم منه:

«لعلبوا عليّ أشياء مما كانوا يرضون... وأنا أرى وأسمع، فإزددوا على الله عز وجل جرأة حتى أغاروا علينا» (2). لنلاحظ، هنا في هذا المعقد الحاسم الخصى، كيفية قرن الهجوم على سلطة سياسية تدير أموراً اجتماعية بشرية بالهجوم على الله: إن الخطاب السياسي يفصح عن نفسه، على نحو سافر وهجومى، بمثابته

(1) - كتاب عثمان إلى أهل الروم (منشور كمنحق ضمن كتاب طه حين: الفتنة الكبرى (1) عثمان، المعطيات مقدمة سابقاً، ص 230).

(2) - كتاب عثمان إلى الأمصار مستنجلاً (منشور كمنحق ضمن: المرجع السابق مع معطياته المذكورة، ص 226) - صورة تشديدية من: طه. تيريني.

خطاباً لاهوتياً مهمته (هذا الأخير) أن يسوّغ ذاك قطعياً.

إن ماقد يعبر عن نفسه، ههنا، يكمن في أن الحصومة والصراع على عملية «جمع القرآن» من المصاحف المختلفة، يبرران من حيث هما وجه من أوجه عملية احصومة والصراع والتلاحم الكبرى، التي أخذت تكتسب لنفسها أركاباً متصاعدة في الشدة والتميز والتنوع على مختلف الأصعدة؛ في المجتمع العربي الإسلامي الجديد الناهض. إن محاولة الإمساك بالوحدة الإيديولوجية لهذا المجتمع والدفاع عنها، ما كان لها أن تتحقق إلا بالضرب بيد من حديد للمحاولات المماهضة.

وإذا كانت تلك المحاولة قد امتلكت ما يكفي من المشروعية الاجتماعية التاريخية، على مستوى الدولة الناهضة والمرجعية الموحدة للسلطة، فإنها أعادت الحوار العقلي النقدي حول المتن القرآني (وأمر أخرى كثيرة)، وإن لم تتمكن من إيقاظها وتغييرها. بل لعلنا نرى أن تلك الإعاقة أرغمت المحاورين المعارضين على الانتقال إلى «التقية» والتحصن في «السراديب»؛ مما أسهم في تصعيد قضية الإحزاق للمتن المذكور، بصيغ النصقت أكثر فأكثر بالتكونات السياسية الإيديولوجية وتشظياتها. وقد قيدت هذه القضية باتجاهات أفضت إلى تعليق النص القرآني عموماً واعتبار أن ما هو مقدم تحت اسم «القرآن»، غير معجز «بل مقدورٌ على مثله». وقد تمّ ذلك إطلاقاً من أنه لا يمكن أن يكون هذا الذي بين أيدينا «كلام الله»، لأن ما يجعل من الكلام «كلام الله» أنه لا يفارق «ذات الله».

وبهذا الصدد، يقول الحجة شرف الدين، مخيراً عن بعض من مثل ذلك لموقف:

«وما أدري والله ما يقولون فيما نقله عنهم في هذا الباب غير واحد من سلفهم لأعلام كإمام أبي محمد بن حزم، إذ نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري في ص 257 من الجزء الرابع من (الفصل) أنه كان يقول:

(إن القرآن المعجز إنما هو الذي لم يفارق الله عز وجل قط، ولم ينزل غير مخلوق ولا سمعناه قط ولا سمعته جبرائيل ولا محمد عليهما السلام قط، وإن الذي نقرأ في المصاحف ونسمعه ليس معجزاً بل مقدور على مثله) إلى آخر ما نقله عن الإمام الأشعري وأصحابه - وهم جميع أهل السنة - حتى قال في ص 211 م هذا لفظه:

(وقالوا كلهم: إن القرآن لم ينزل به قط جبرائيل على قلب محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما نزل عليه شيء آخر هو العبارة عن كلام الله؛ وإن القرآن ليس عندنا البتة إلا على هذا المحاز، وإن الذي نرى في المصاحف ونسمع من القرآن ونقرأ في الصلاة ونحفظ في الصدور ليس هو القرآن البتة، ولا شيء منه كلام الله البتة بل شيء آخر، وإن كلام الله تعالى لا يفارق ذات الله عز وجل) «(1)» .

إن الشاهد الأخير يتيح لنا أن نضع يداً على نتيجة ربما تمثل أهم وأخطر صيغ الإحراق القرآني، وهي تلك التي تفصح عن نفسها بالدعوة إلى وضع القرآن، عامة وكافة، بين قوسين، تعبيراً عن التشكيك في متنه على نحوين اثنين، كلاهما يشير إلى الآخر ضمن علاقة تصايفية. النحو الأول يكمن في النظر إلى القرآن على أنه ليس «كلام الله»، وذلك انطلاقاً من موقف كلامي فلسفي يرى في «الله» مقولة مطلقة، أي غير مشروطة، بحيث إن تجسدها بـ «كلام» منفصل عن «ذاتها»، ينتهك إطلاقيتها هذه، ويقود - من ثم - إلى الثنائية فـ «الشرك». (وقد كنا وصلنا إلى مثل هذه النتيجة عبر معالجة مسائل أخرى وضمن سياقات مختلفة). أما النحو الآخر فينطلق، ببساطة، من أن المتن القرآني - حسب ما قدمه آنفاً من شواهد على هذا الصعيد - خضع لعملية تغيير بارزة انطباع، كثيراً أو قليلاً، سواء كان ذلك زيادة أم نقصاناً؛ مما يطرح تساؤلاً كبيراً، هو

(1) - صمن: علي المبلاني - التحقيق في نفي التحريف، حلقة 5، للعطيات للقضية سابقاً، ص 105.

التالي: إذا كان القرآن كلام الله وكان الله هو نفسه الذي يحفظ كلامه وفق الآية المعنية «وإننا له حافظون»، فكيف يمكن الأخذ بفكرة تغيير متنه، حتى النهاية، دون الوقوع في مفارقات وناقضات؟ هل يتم الحل بالتنكر لهذه الفكرة، واتخاذ موقف من المكابرة التكفيرية المستديمة، أم باستبطان تفسير أو اجتهاد أو تأويل يفصي إلى رفضها كواحد من إشكالات القراءة الدلالية للنص؟ إن السير بذلك الموقف الأول قد يتوقف، أو قد يجد كوابح بسبب من تعاطيه حركة بحث التأريخي، خصوصاً وأن شواهد على «الموقف الآخر» متوافرة، بغزارة في المضام التاريخية الإسلامية ذاتها، وعلى الأخص في تلك التي تندرج في مصادر من الدرجة الأولى، كما لاحظنا. ويمكن أن نضيف إلى هذا ما قاله عمر بن الخطاب بصدد عدد حروف القرآن، وذلك برواية عن السيوطي وبإسناد عن الطبراني:

«القرآن ألف ألف (وسبعة وعشرون ألف) حرف»<sup>(1)</sup>.

وبغض النظر عما قد يكون، في هذا القول، من كثير أو قليل من المبالغة، فإنه يكفي أن يكون قد أهمل أو غاب حرف أو مقطع أو آية واحدة، كي تغدو تأكيدات من يقول بأن كل ما أعننه «الرسول من وحي» جمع في «المصحف العثماني»، موضع نظر وفحص. فالأحداث الدرامية الكبرى، التي سبقت جمع القرآن ورافقته، لم تكن لتمرّ دون أن تترك بصماتها على ذلك. فأحداث «البيعة» على الأقل - ناهيك عن نظائر أخرى لها - أودت بكثير من القراء والحفاظ والمحدثين، الذين مع انتهائهم انتهت أعداد من تلك «الحروف» وأصبح إحصاؤها غير ممكن. ولقد أحرنا السيوطي بإخراج ابن أبي داود.

«أن عمر سأل عن آية من كتاب الله: قليل: كانت مع فلان، قتل

(1) - السيوطي: الإنشاد في علوم القرآن - المعطيات المقدمة سابقاً، 1/242.

يوم اليمامة، فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون وأمر بجمع القرآن، فكان أول من جمعه في المصحف»<sup>(1)</sup>.

هكذا، تتضح أمامنا قراءتان للقرآن، تقدمان وجهين آخرين من أوجه احتراق النص القرآني. القراءة الأولى ترفض كل ما من شأنه المسّ بفكرة «تمامية متن القرآني»، حفاظاً على «الوحدة الإسلامية»، أو على «تساق العقيدة الإسلامية»، بتأسيس من فكرة أنه «كلام الله» وأن الله «حافظ له»؛ في حين تلح القراءة الثانية على فكرة أن المتن المذكور تعرض - عفواً أو بنية سيئة - لتغيير معين، إما بسبب نزاعات سلطوية أخضعت القرآن، وظيفياً، لاحتياجاتها (مثل عثمان وعبد الله بن مسعود)، وإما لأن الكلام القرآني ليس كلام الله (مثل المعتزلة وأبي الحسن الأشعري بمعنى ما وكما ورد في شاهد سابق). ولعلنا نلاحظ أن هذه القراءة الثانية ظلت هامشية أو - في حالات وعصور كثيرة - مغيبة ومُدانة، إذا ما أُطِّلتْ حذرةً في قولة أو أخرى، وذلك من موقع أنها

(1) - السيوطي: المرجع السابق، معانيه المذكورة - ص 204.

وإذا كنا، هنا، قد ركزنا مبضع البحث على مسألة الإحراق التي للقرآن (نقصاناً وزيادةً)، فلا بد أن هنالك نقطة أخرى، على هذا الصعيد، تتمثل فيما أطلق عليه كتاب إسلاميون: «نحن الكتاب في المصحف». وقد كتب ابن الخطيب في كتاب له بعنوان «الفرقان» (صدر عام 1367 هـ من دار الكتب المصرية) ونحت عبارة المذكورة «نحن الكتاب في المصحف»، ما يلي: «وقد سُكِّتْ عَمِيَّةٌ عن اللحن الوارد في قوله تعالى: إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَظِيمٌ وقوله عز من قائل: وَالْقَبِيمِ الصَّلَاةِ وَاللَّوْنُونَ فَرَكَاةً، وقوله عز وجل: إِنَّ الدِّينَ أَمْرٌ عَظِيمٌ هَدَرَ وَاصْبِرُونَ: فقالت: هذا من عمل الكتاب، أخطأوا في الكتاب. وقد ورد هذا الحديث، به بإسناد صحيح على شرط الشيخين... وعن سعيد بن جبير، قال:

في القرآن أربعة أحرف مخن: والصائون والمقيمون، فأصْدَقَ وأَكْنَ من الصالحين. إن هذان لساحران.. وعن ابن عباس في قوله تعالى: حتى تستأسروا وتسلموا. قال:

يد هي خطأ من الكتاب، حتى تستأسدوا وتسلموا. وقرأ أيضاً: أفلم يبين الذين آمنوا أن لو شاء الله لهدى الناس جميعاً فقبل له إنها في المصحف: أفلم يأس؟ فقال:

نص أن الكتاب كتبها وهو قاعس. وذكر ابن أشتة بأن جميع ما كتب خطأ يجب أن يقرأ على صحته لغة لا على رسمه. ولا شك فيه أن كتاب المصحف من البشر، يجوز عندهم ما يجوز على سائرهم من السهو والعمه وسهواً. ومن أجل أن الكتاب كلحى المطابع...» (ص 41، 46 من الكتاب المذكور في هذا التنويه).

تطوي، في نتائجها، على مواقف ذات حساسية دينية بالغة. ومن هنا، كان تنكّر دعائها في الإفصاح عن آرائهم، خروفاً من عواقب محتملة مزعجة لهم.

وقد عبر أحد هؤلاء، وهو الشيخ عبد الوهاب بن أحمد الشعراني (ت 973هـ)، عن هذا الموقف تعبيراً مأساوياً، بالاعتبار الإيديولوجي الديني، ومثيراً واعداء، بالاعتبار المعرفي التاريخي؛ فقال:

«ولولا ما يسبق للقلوب الضعيفة ووضع الحكمة في غير أهلها لبُنت جميع ماسقط من مصحف عثمان»<sup>(1)</sup>.

\* \* \*

وفي كل الأحوال، ظل القرآن الكريم حدثاً كبيراً عالمياً وعربياً، ألهم أطرافاً ومجموعات بشرية هائلة. وهو، بهذا المعنى، حقاً «قرآن كريم جواد». ونحن قد ننظر إلى الاختراقات الهامة الكبرى، التي أتينا عليها من مظان إسلامية، بمثابة تجليات لذلك «الكرم» وهذا «الجود»، أي لما نعبر عنه - على صعيد القراءة الجدلية المركبة للنص - بكونه «سمة» حاسمة من سمات النص القرآني. وحديث القول أن هذه السمة استطاعت أن تفصح عن نفسها في الفضاء الرحب عمقاً ووضوحاً للوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي انطلق منها قراء هذا النص ومفقهوه والمنظرون له، بحيث يمكن الحديث عن أن «إعادة تأسيس» للنص المعني وظيفياً، وكذلك وفي حالات معينة بيورياً قد تمت على أيدي هؤلاء ونظائريهم، وغواً ذلك أم لم يعوه<sup>(2)</sup>.

---

(1) - انظر ذلك ضمن: علي الميلاقي - التحقيق في نفي التحريف، حاشية 52، للمعطيات المقدمة سابقاً، ص 100 - 101. (التشديد مني: ط. تيزيني).

(2) - مع هذا كله، يبرز «الحديث صحيحاً وصريحاً في اعتقاد بعض الأصحاب لتحريف الكتاب... فكيف يكتب وتكليه طعن في الصحيحين وعدالة الأصحاب؟» وهذا ملاعنا إلى الدخول في بحث موجز حول كتابي البخاري ومسلم... وتلخص أن مذهب أهل السنة نفي تحريف القرآن إلا القائلين منهم بصحة جمع ما أخرج في كتابين، وعدالة الصحابة أجمعين... هؤلاء هم (الحشوية)... إنه لم يثبت القول بذلك من أحد من الشيعة إلا من شذ، ولم يقل به من السنة إلا الحشوية». (علي الميلاقي: التحقيق في نفي التحريف - ص 8 - بحله برن، العدد الأول (14)، السنة الرابعة / محرم 1409 هـ، ص 148 - 149). هاهنا، يمكن القول بأن ذلك الرأي يستحق لسكانب الميلاقي يمثل «قراءة إيديولوجية» محتملة للإشكال المتصل بالنص القرآني، بعض الطفر عن «اعتدائية التوثيقية التاريخية» لهذه القراءة.

ونحن إذ ننظر إلى المسألة على هذا النحو التاريخي التوثيقي والمنهجي، فإننا سجد الطريق معبدة أمام البحث في المحاور الفكرية الأولى، التي أخذت في الإفصاح والشوء والتبلور إستجابة لاحتياجات الوضعية أو الرصعيات الاجتماعية المشخصة في اجتماع العربي الإسلامي الناهض أولاً، وتحت تأثير النص القرآني الحديثي وغيره ثانياً، ذلك التأثير الذي كان عليه هو نفسه أن يكتسب مسوعه الإيديولوجي والمعرفي عبر تلك الوضعية، أي - بتعبير منهجي - وفق جدلية الفكر والواقع. أضف إلى ذلك، ثالثاً، العلاقات التي راحت تتوطد بين الثقافة العربية الإسلامية الفتية والثقافات التي حملتها الشعوب والإتنيات المتعددة معها حين دخلت الإسلام أو ظلت مجاورة له، على سبيل الثقافة في غالب الأحيان. ويكفي أن نشير - في هذا السياق - إلى أن فريق «أهل السنة والجماعة» و «أهل النظر والرأي» ومديهما ومحولهما، أو مايمكن التعبير عنه بصيغتين فرضتنا نفسيهما في المعجمية الفكرية لناهضة، وهما «أهل النقل» و «أهل العقل» سننظر إليهما على أنهما من الصيغ الأولى الباكرة، التي عبرت عن تاريخ الفكر العربي الإسلامي، في مراحل الأولى.

وسوف يتعين علينا أن نتبين معابد التواصل والتواصل فيما بين ذينك الفريقين من طرف، والفرقاء والتيارات والمذاهب والمدارس اللاحقة من طرف آخر، وبصورة خاصة الفرقاء الثلاثة الشهيرة الخوارح والشيعة والمرجئة. وسوف نفعل ذلك من خلال الإفصاح عن أنساقها النظرية الرئيسة، ولكن دون الوقوع في وهم أن هؤلاء الفرقاء وغيرهم يمثلون بنيات إيديولوجية أو معرفية أو إيديولوجية معرفية مغلقة.



## قضايا وآفاق مستنبطة من جماع القول

### 1.

ملاحظات حول «تعريف الكل بالجزء»، والموقف من «التجديد»  
والتغيير.

بعد أن قمنا بمقارنة أولية لما اعتبرناه سمات كبرى لعملية النفاذ إلى النص لقرآني (والحديثي بحدود أولية متممة)، على نحو معمّم ومنمذج منهجياً، نواجه - لأن - ضرورة استجلاء ثلاث مسائل، تبدو لنا على مساس بما كنا بصدد البحث فيه. ورمي قلنا، إن هذه المسائل تفصح عن نفسها وتطرح نفسها، في هذا البحث، بأشكال وتحليلات قد تكون ضمنية أو خفية. إلا أنه - مع ذلك وبسببه - لا يمكن التغاضي عنها أو تهميشها، لأنها ذات حضور دلالي ملحوظ وهام في المسائل التي أتينا عليها، وكذلك في تلك التي سنأتي عليها، لاحقاً، ضمن أجزاء تالية من مشروعنا في «الرؤية الجديدة».

تحدد المسألة الأولى بالسؤال التالي دي الخصوصية المنهجية المبطنة المركزة وبالإجابة عنه: هل من المحتمل أن ننظر إلى صيغ الاختراق (النفاذ) الكبرى، التي أتينا عليها، للنص المعني.. من موقع واحدة منها، فنكون - من ثم - كمن يُلخص (كلاً) انطلاقاً من أحد أوجهه الرئيسة؟ أما المسألة الثانية فتحدد بالكشف عن موقف «القراءات» المتعددة والمتنوعة تأويلاً واجتهاداً وتفسيراً والتي تناولت

النص المنوّه به في ضوء تلك الصيغ، من قضيّتي «التغيير» و«التجديد» في البنية  
لدهية الإسلامية وأخيراً، تبرز المسألة الثالثة، في شخصيتها ذات الحساسية لمعرفة  
ولايدولوجية المرفعة، عبر التساؤل الكبير التالي: ماموقع النص القرآني الحديثي  
من مشكلة «التقدم التاريخي»، وماموقع هذه المشكلة من النص، في السياق  
لتاريخي والمنطقي لهذا الأخير؟

أما ضرحنا لهذه الأسئلة ومحاولتنا الإجابة عنها فبهدف استشراف بعض  
الاتجاهات التي تفصح عن نفسها في سياق المحاور الفكرية الكبرى، التي ستتشكل  
ضمن «المنظومة الكلامية» وماهياً لها من إرهاصات فكرية. ومن شأن هذا إن ثم،  
أن يضبط بحثنا في «الجزء التالي - السادس» ويجعله أكثر تشخصاً. قد نكون  
لاحظنا، في سياق عرضنا السابق، أن أحد مظاهر الاختراق - النفاذ (وهو المحكم  
والتشابه) كان يفصح عن نفسه في كل الصيغ، التي أتينا عليها حيث حددناها بثبة  
سمات أساسية للنص القرآني (والحديثي)؛ نعني بذلك أن هذا النص كان يواجهنا  
من حيث هو بنية مفتوحة في كليتها وإجماليتها أولاً، وفي احتمالات إمكانات  
واحتمالات شتى للتأويل كما في دعوتها الصريحة إليه ثانياً، وفي أنها تعن عن  
تأسسها على الظاهر والباطن و «السطحي» و «العميق» دون الإشارة لعينية إلى  
هذا وذاك ثالثاً، وفي كونها أتت منجمة مع إعلان ذلك صراحة وبلغة مباشرة.

ونضيف إلى ذلك ما تبناه بوصفه سمة أخرى للنص المعني، حسدت صيغة  
خامسة لاختراقه، وهي التي تتمثل بما ذكرناه، في حينه وبتعبيره القرآني، تحت حدة  
«المحكم والتشابه»؛ بعض النظر، الآن، عن الصيغة المتمثلة باختراق المتن القرآني  
الحديثي، ولتي عملنا على تفصي معطياتها من المضان الإسلامية ذاتها.

وقد لاحظنا أن سمة «المحكم والتشابه» تلك ذات طابع احتمالي معقد أشد  
التعقيد ومركّب أشد التركيب، بحيث إنها كانت - مع عوامل أخرى كثيرة  
موصوعية وذتية منها تلك السمات الأربع - من وراء نشوء الاختلاف أو الخلاف  
أو التقاطب أو هذه جميعاً بين الفرق الحديدة، وخاصة منها السنة والشيعة وكذلك

المعتزة والأشاعرة؛ مما يحفزنا على أن نرى فيها السمة التي تنطوي، بحق وبترجيح كبير، على صفة المعتقد الإشكالي<sup>(1)</sup>. ونضيف إلى ذلك، الآن، أن هذه الصفة - بحيثياتها الرئيسة - إذ أطلقناها عليه (على موصوفها)، فإنما لأن الخروج منها أو لإجابة عنها أو عن أحد أوجهها - على نحو ما - مشروطة بالإجابة عن الإشكالات الأخرى، التي تطرحها السمات الأربع السابقة. وهذا، بدوره، يشير إلى أن نص القرآني الحديثي يمكن تناوله والفاذ إليه كلاً، وكذلك جزءاً. وفي كلتا الحالتين، نواجه تشابكاً وتواشجاً بين السمات الخمس (وكذلك بينها وبين السمة السادسة)، بحيث إن الواحدة منها ترمي إلى الأخريات وتفضي إليها.

وقد حدث أن أسهم ذلك - في كثير من أحوال التحول والاضطراب والتشاقف والظيمة في تاريخ العربي الإسلامي - في تقديم حوافز متلاحقة ومطرقة لقراء النص المذكور لاختراقه، وفق النواظم الأيديولوجية والمعرفية لوضعياتهم الاجتماعية المشحونة، وكذلك وفق ما يقدمه هو نفسه من احتمالات الطوارئ والاستجابة والتلقائية والتناص. أما هذه الاحتمالات فقد أعلنت عن نفسها وأفصححت - في حقيقة الأمر - بـ «ألسنة الرجال»، أي عبر ما تمتلكه هذه «الألسنة» من إمكانيات التكوين المعرفي ومن أفنية التوظيف الأيديولوجي؛ مع الإشارة، مجدداً، إلى دور الذي يمارسه النص نفسه في تلك الإمكانيات والأفنية، وذلك في ضوء بنيته المفتوحة ماضياً وراهناً (راهنه) والتي يعادُ تهيكُلها بنيةً ووظيفة، بمعنى ما وبصيغة ما، في إطار عملية تناولها أو اقتحامها أو مساءلتها إلخ... من قبل النواظم المنوّه بها آنفاً.

إن تلك المعطيات - مفردةً ومجموعة - جعلتنا نتجه إلى الرأي بأن النص «القرآني الحديثي» هو - في مدخل أساسي رئيس له - نص إشكالي، وبأن السحت

(1) - تبرز الأهمية الخاصة وربما الخاصة لمسألة الحكم والتشابه في أنها تمثل - بمعنى أولي - معيار النظر إلى «المعرفة الناجية». فإذا كان الحرص على هذه الأخيرة يعني الالتزام بـ «الجماعة»، فإن من يضع «التشابه» هم «الذين في قلوبهم زيغ»، أي الذين «يخرجون من الجماعة وعليها». انظر: الاعتصام للشاطبي - الجزء الثاني، المعصيات مقدمة سابقاً، ص 231، 234، 93.

فيه - من موقع هذا التصور - قمين بأن يصدر بعنوان منطلق من ذلك المدخل. وكما نلاحظ، فنحن إذ نواجه هذا الموقف، الذي يبدو أنه - في طرف منه - متعلق بتسوية البحث الذي بين يدينا، فإننا نكون، في الآن نفسه، قد أمسكنا أو قاربنا أن نمسك بالمفصل المذهبي الحاسم لهذا الأخير، وللقضية التي يجعل منها موضوع درس وتقصٍ له.

وإذا، نحن نسير في قضيتنا، هنا، من منطلق أن «الجزء» يستغرق «الكل» تعبيراً وإفصاحاً، وذلك من باب أن هذه القضية أكثر حضوراً في القضايا (السمات) الأخرى مما هو الحال بالنسبة إلى كل واحدة من هذه الأخيرة تجاه تلك القضية (لزمة).

يمكننا أن نقرر أن القضية المركزية، التي أردنا الإشارة إليها آنفاً في حدودها الأولية، ليس إلا، تفصح عن أهميتها الفائقة خصوصاً حين ننظر إليها، الآن، في ضوء القضية الثانية. وقد كنا حددنا هذه الأخيرة بموقف «القراءات»، التي تناوت النص القرآني الحديثي في ضوء سماته المأتي عليها، من قضيتي «التفسير» و«التجديد» كما ظهرتنا في البنية الذهنية الإسلامية المعبر عنها في ذلك النص. وحدير بالقول أن الموقف المذكور غالباً ما ظل ضمناً غير معلن بوضوح، وذلك - فيما يبدو لنا - بسبب غياب أو ضمور المقولات المنهجية والمعرفية اللازمة لذلك والتأسيس لها ايستيمولوجياً، أي بسبب عدم تبلور الوعي المعرفي والمنهجي بذلك. ولعله من البين أن أية قراءة للنص القرآني الحديثي تتخذ لنفسها اتجاه انظر إليه على أنه، بمعنى ما وعلى نحو من الأنحاء، يصلح لكل زمان ومكان، وعلى أنه - من ثم - ينطوي في «جوهره وأساسه»، على بذرة التقدم البشري، لم يكن لها (أي لأية قراءة من هذا النمط) أن تخرج عن حقل التجديد في هذا النص، باعتباره ما وبدرجة ما، وهذا القول يصح على مثل تلك القراءة، سواء بحثت نحواً مستنيراً عقيباً أو سبكت مسلكاً إيمانياً وثوقياً. وقد حفل التاريخ العربي الإسلامي خصوصاً، والتاريخ الإسلامي بعامة، بنماذج وأعطاط كثيرة من تلك القراءات، التي كانت تقدم

نفسها على أنها منعطفات تجديدية «في تاريخ الإسلام» (1) .

ومن الملاحظ أن ذلك الموقف «التجديدي» إذ ينطلق من الإسلام، فإنه يتم ويعلن عن نفسه في ضوء ما يُعلن عنه بأنه «ثوات إسلامية» أو «ثابت إسلامي» أو «جوهر الإسلام». وقد يعبر عن ذلك بالنظر إلى النص القرآني على أنه «خزان لا ينضب»، وعلى أنه - من ثم - «صالح لكل زمان ومكان». ويضاف إلى ذلك أن المسألة الأساسية، التي يعتقد من يأخذ بذلك القول من الفقهاء أنهم يراجعونها - دائماً وأبداً - هم والقراء المسلمون، ليست هي فيما إذا كان ذلك النص يصلح لكل زمان ومكان أو لا يصلح؛ ذلك لأن الأمر فيها مُجاب عنه ضمناً وإطلاقاً؛ فهو - بحسب الجواب المعني - «صالح لكل زمان ومكان»، دون تحفظ. أما المسألة الأساسية، بنظر أولئك، فهي تلك التي تتمثل في السؤال الطريف والمثير التالي: كيف نتمكن - من طرف - من قراءة النص المعني بثباته بنية نصية ثابتة لا تتغير، ومن طرف آخر على نحو يحول دون إنتاج علاقة لاتوازن بينه وبين الواقع المتغير؟

ولعله من الواضح بمكان أن هذا النمط من التفكير ينطوي على التأكيد القطعي بأن العمل من موقع ذلك النص ليس بوسعه الافتراض بأن احتمالات قد تنشأ باتجاه إعادة النظر في بنيته اللفظية تلك، بصيغة أو بأخرى. أما ما يمكن فعله على هذا الصعيد أو طرحه بصيغة احتمالية غير مُزمنة، فيتمثل في القيام بواحد من اثنين أو بالاثنتين معاً، إذا اقتضى الأمر، وهما تأويل ذلك النص نفسه، وتفسيره بأفق جهادي «تجديدي». وإذا يحدث ذلك، فإنه يكون مشفوعاً بهاجس تحقيق عمية التوازن بينه وبين الواقع المتغير. ذلك ما حدث بصيغ الاحتراقات الكبرى، التي أتينا عليها والتي يمكن أن تظل محتملة الوقوع - مع غيرها - في إطار العلاقة بين النصريين المعنيين، طالما ظل النظر إلى النص المعني قائماً من موقع أنه متموضع شريكاً

---

(1) - قد تخرج جهود حسن حنفي، التي يلورها - خصوصاً - في كتابه «الثوات والتجديد»، بامتياز، في هذا النمط من القراءات.

وأنه قابل للاستجابة على عملية التموضع هذه<sup>(1)</sup>.

ومن ضروري القول أن هذا المعطى يبقى قائماً ومحتفظاً بأهميته، سواء أفصح عن نفسه بتعسف أو دونه، وسواء قدم نفسه بلغة قرآنية حديثة أو بلغة أخرى (محدثّة ومعاصرة).

ومن الأهمية المنهجية والنظرية التاريخية بمكان أن يلاحظ أن «رؤية التجديدية» تمثل نظرة جديدة للماضي تلزم الحاضر به إلزاماً يقوم على تبعية ماهوية كلية. ومن هنا، فإن الرؤية المذكورة تمثل الوجه الآخر من سلفوية دينية تستمد مرجعيتها من ثابت (ابستيم) ميتافيزيقي غير قابل - بطبيعة الحال - الماهوي المعنى - للتوليد والتجاوز. وحيث يكون الأمر على هذا النحو، فإن النص القرآني، الذي يُنظر إليه على أنه مجسّد لذلك «الثابت الميتافيزيقي»، يكتسب طابع الغلبة على الواقع، أي واقع، سواء تحدر من الراهن أم من المستقبل القريب والبعيد. أما لخاصة الأعظم الذي يقبع وراء النزوع التجديدي فيقوم على محاولة قراءة «الواقع» في ضوء «الثابت» إياه، وليس على العمل على تقصي هذا الأخير في ضوء ذلك.

من هنا، جاء مفهوم «الإصلاح الديني»، المنطلق من ثنائية «الثابت والتغيير» تلك، مفهوماً ملتصقاً إلى حدّ الزيف؛ كما جاء إغفاق هذا «الإصلاح» تعبيراً عن أن «الواقع الاجتماعي المشخص» لا يمكن تجاوزه إلا في صيغة من صيغ الوهم، مثلاً الصيغة السلفوية (هنا التجديدية).

هكذا، إذاً، يتضح أن القراءة السلفوية الدوغمائية للنص القرآني الحديثي تقوم على تبين المسألة مكثفة بطرفين اثنين، هما النص أولاً، والواقع (الوضعية

---

(1) من هذا الموقع، يقدّم مسوغاً ما نقرأه، لدى نصر حامد أبو زيد في كتابه (مقد الخطاب الديني - المعصيات مقدسة سابقاً، ص 119): «المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن .. القوانين (البشرية الوضعية) لأنها تأسست منذ تأسست في التاريخ واللغة وتوجهت بمنظومتها ومللوها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجنسية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم».

الاجتماعية المشخصة) ثانياً. أما الجواب على السؤال المتعلق بكيفية المواءمة بين نص جوهره ثابت (هو القرآن الحديثي) وواقع متغير، أي بين جوهر دائم إطلاقاً ومظهر طارئ إطلاقاً، فيكمن - بمقتضى ذلك - في «مشيئة الله» الكلية لشئمة. وفي هذه الحال، ومن موقع «رأفته ورحمته بعباده»، يجعل الله من «نصّه» ذلك، بـ «صحفه المتتالية والمتعاقبة»، كتاباً قادراً على الانبساط باتجاه كل الأرمسة والأمكنة، وذلك على نحو يلي احتياجات البشرية كلها، في حقبة تاريخية كنها وأصقاعها الجغرافية كلها. وإذا ما تبين أن واقعاً بشرياً مافيه من لبنات الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية والأعلاقية والثقافية وغيرها ما لا يدعه يحقق تلك الاستجابة مع النص المذكور، فإنه سيكون في الأمر - حاله - نظراً - كيف؟ بالإقرار بأن ذلك الواقع مُستلَمٌ منه «روحه» من قبل «الطواغيت وقسوى لاستكبار»، التي تكونه وتعيش فيه وتحدد اتجاهاته. أما الحل فيكمن في لوي عنقه باتجاه النص المعني، إذا كان ذلك ممكناً بالوسائل المتاحة، أو في «إدابة الأمر إلى الله» والانسحاب من الحياة العامة في أحوال أخرى، أو في الانتظار والتحفز ولداورة وإرعاب الخصم إذا كان ذلك محتملاً «حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً» (١).

واحق، إن طرح المسألة على ذلك النحو، لانواجهه لدى القراءات «لتجديدية» بهذه القطعية وهذه الصرامة الإيديولوجية؛ ولكنه متضمن فيها جميعاً، بقدر أو بآخر وبصيغة أو بأخرى، وذلك من موقع التمييز بين «الجوهر الثابت»

(١) - نواجه مثل هذا النمط من التفكير بـ «إرعاب الخصم» وسد السبل أمامه، عنى نحو تطبيق، في الخصم «إسلامي» الذي ألقاه حسن عبد الله الترابي أمام قادة «الجهة الإسلامية القومية» السودانية (انظر: الوثيقة المقدمة مسبقاً مع معطياتها المذكورة ذاتها). فلقد قال مايلي: «الأزمة الاقتصادية والعلاء الذي وصل إلى درجات لا يمكن احتماها ولا سبيل إلى مواجهة النخبة الشعبية الناتجة عن هذا إلا بهذا الرعب الذي زرعه أجهرة الثورة في القلوب، والتشتيت غير الرحيم لكل قوة منظمة يمكن أن تفكر في استثمار هذا الصيق وتوجيهه ضد ثورة الإنقاذ حتى يقدر الله لهذا الشعب مخرجاً ومجهداً له سيلاً».

لنص المعني و «إمكانية» قراءته مجدداً (1).

ومن هنا، تبرز الأهمية الفائقة لتفحص المصطلحات والتعابير والدلالات، التي ينطوي عليها «الفكر الإسلامي»؛ ويستخدمها ممثلوه - غالباً - بكثير من الغموض والتشوش والزئقية، مثل مصطلحات «العلم» و «العقل» و «العقيدة» و «التقدم» و «المجتمع»، وغيره.

ويبقى أن نشير إلى تحفظين اثنين يجسدان أمراً ذا دلالة خاصة على صعيد المسألة، التي نحن بمعرض البحث فيها. التحفظ الأول يقوم على أن قراءات النص القرآني الحديثي (التي تنطلق من تصور المفارقة بين «النص الثابت» و «الواقع المتغير»، أي من موقع «التجديد» في هذا النص وليس «التغيير» فيه) تمثل - هي نفسها - مظهر متغيرة تغير الواقع المطلقة منه، بخلاف ما تعلنه هي وهما. فهي - باعتقادها الإيديولوجي (العقيدي) بأنها تجديدية، أي محافظة على مدى التحرك ضمن حقل النص المذكور - تظل، مع ذلك وبالرغم عنه، محكومة بإوالية الواقع المتغير، الذي يمثل حاملها الاجتماعي ويتدخل - بوصفه هذا - عبر قنائيه (الإيديولوجي والمعرفي) في توجيهها وضبطها؛ مما يفضي إلى أنها هي نفسها محكومة بتاريخية الفعل الاجتماعي وإلى أن لها - من ثم - تاريخاً مشحواً. وبهذا، يمكن الإمساك بالمفصل الحاسم في تلك القراءات، وهو ذلك الذي يتمثل في أنها نصوص عل نص؛ فهي - بينيتها هذه - تنطلق، أساساً، من الواقع، الذي يقدم لها مسوغات مخفية أو صريحة في عملية إنتاجها وإعادة إنتاجها وتعيمها وتسويقها، بقدر أو

(1) - يبرر الإمام الشاطبي ثباته واحداً من أسهموا في التأسيس لهذه الثنائية بين «نص ثابت» و «واقع متغير» في (الاعتصام بالمعطيات المقدمة سابقاً، ص 347 - 361)، يعالج إدانته للمذاهب والفرق، التي يحكم أصحابها «الرجس على الشريعة ولا يحكمون الشريعة على الرجال» - إذاً مهمنا «الرجال»، في هذا السياق، شافعي، عن أنهم يعبر عن «الواقع الاجتماعي الشخص المتنوع والمتغير»، عرفنا أن الشاطبي ينطلق من النص حكماً على الواقع، وإن كان هذا الأخير الخقل الوسيط، الذي يتحلى فيه ذلك؛ «إذا ثبت أن الحق هو المتغير دون الرجال فالحق أيضاً لا يعرف دون وسائطهم بل بهم يتوصل إليه وهم الأدلاء على طريقته» (ص 362 من المرجع ذاته).



آخر، وفق مقتضيات التجادل بين السلطة والثقافة خاصة.

ونضبط ذلك بمزيد من التحديد والتشخيص حيث نقول، إن تلك النصوص خصعت وتخضع للإتجاهات العميقة أو السطحية، التي تطرأ على حاملها الاجتماعي ذاك، لتعود هي بدورها فتؤثر على هذه الإتجاهات على نحو محدد، هو الإيهام بأنها موق هذه الأخيرة وخارج حقل تأثيرها. وهذا يقود إلى المفارقة الملتوية والمكابرة، التي ينبني عليها الفكر الديني عمومًا المنطلق مما يعلن عنه بأنه نصوص «أولى - أصلية» قادرة على المصادرة على التاريخ والراث؛ تلك هي مفارقة الواقع المتغير ووعيه المعتقد أنه ثابت، أو بصورة أعم، مفارقة الوجود المتغير واقعاً ووعيه الثابت وهماً.

ولعلنا نعمق النظر في هذه المسألة، إذ نشير إلى أن حالة التقابل بين طرفي المفارقة المذكورة، في صيغتها الأخيرة العمومية (وجود «وعي»، لاتعلن - في اللغة العربية - عن نمط العلاقة القائمة بينهما، ولاتشي به على نحو مكشوف (في حدة التي نحن بصدددها)، سواء أكانت هذه الأخيرة علاقة اشتقاق أم علاقة تضاد أم علاقة تضاد إلخ... ولكننا نستطيع أن نستعين على ذلك باللجوء إلى لغة أخرى تمتلك مثل هذه الإمكانية المكشوفة (المباشرة)، وذلك بسبب من الخصوصية التركيبية والتعبيرية التي تمتلكها. ففي اللغة الألمانية، مثلاً، تقوم حالة التقابل بين صرفي المفارقة المعنية على النحو التالي: Sein «Bewusstsein». وبمقتضى ذلك، يبرز الصرف الثاني، أي Sein - في ترجمته العربية التي تعني «الوجود» - مقابل الصرف الأول الذي يعني، في ترجمته العربية، «الوجود واعياً» أو «الوجود الواعي». وهذا يعني أن التقابل بين الطرفين المومي إليهما هو من باب الاشتقاق. فادوعي مشتق من الوجود، الذي يفصح عن نفسه - في هذه الحال - وعياً، واعياً، في صيغة الوعي. ومن ثم، إذا نظر إلى «الوجود»، وما يندرج في حقله من تجليات (كواقع)، على أنه متغير، فإنه يكون قد قُطع الطريق على الوهم الملتوي بأن وعي ذلك الوجود غير متغير.

إن ذلك، مجتمعاً، يقود باتجاه فكرة ذات أهمية وطرافة خاصة، على صعيد البحث في الفكر الإسلامي عموماً، وما يتصل بموقفه من «التجديد» و «التغيير»، بصورة خاصة. هذه العكرة تكمن في أن اللغة العربية أسهمت - بخصوصيتها التركيبية والتعبيرية - في إشهار الطابع «التجديدي» لذلك الفكر، أي في إسكوت عى علاقة التطابق الأولي اللغوي الأولي - بنحو ما - بين الفكر والواقع، سكوناً يتحدر من عدم الإحهار اللفظي المباشر بحضور هذا التطابق. وقد أفضى ذلك إلى أن يغدو محتملاً أن يبرز الواقع متغيراً وأن يظهر الوعي المطابق له، مباشرة أو على نحو متوسط، ثابتاً. وهذا ما قد قطف ثماره أنماط الإيديولوجيا المختلفة في التاريخ العربي عموماً، إضافة إلى المرحلة العربية المعاصرة.

ومن هنا، فإن أحد أوجه النقد الأولي، الذي يوجه إلى «الفكر الإسلامي التجديدي»، يتبلور في مهمة تفكيك مصطلح «التجديد» عبر علاقة تصايفية مع مصصع «التغيير» أولاً، وفي رفض النظر إلى الأول بمثابة مشروطاً بـ «النص المقدس والثابت أساساً» ومقترناً به ثانياً. وهذا من شأنه أن يضيء عمية رفع الستار عن أن مصطلح «التجديد»، كما يستخدمه الفكر الإسلامي، وإن كان يأخذ «الواقع» بعين الاعتبار، فإنه يفعل ذلك من موقع النص المذكور أولاً وأخيراً. وبالتالي، فنحن حين نواجه محاولات «إسلامية» لقراءة النص القرآني الحديثي من منطق الواقع، فلعلنا - حالكذ - نكون أمام موقف آخر غير الذي نعاجه هنا، ونعاهد - من ثم - أمام سؤال ضروري، هو التالي: إذا كان منطق تلك المحاولات ماثلاً في الواقع، فهل يصح - حيثذ - إدراجها في «الفكر الإسلامي» عموماً أو خصوصاً، وهكذا على عواهن الموقف؟

إن مأتينا عليه يسمح لنا بالقول بأن القراءات الإسلامية «التجديدية»، في وهمية تدملها مع حاملها الاجتماعي ومع النص القرآني الحديثي، على حد سوء، يمكن استحلاء وهميتها - إضافة إلى إيهايتها - عبر القيام بتوجيه نقد اصطلاحي منطقي لها (ماهيك عن نقدها معرفياً وسوسيوقافياً). ولعل العلوم الألسنية تسهم،

مع علوم اجتماعية وإنسانية أخرى، بدور متميز في إنحاز عملية الاستقصاء والتحليل والتركيب، التي يقتضيها ذلك النقد.

أما التحفظ الآخر فيقوم على استثناء واحدة من القراءات الإسلامية للص قرآني، تحديداً، من إدماجها في «الاتجاه التجديدي»، الذي أتينا على فكرته ابحورية، تواتر. ونعني بهذه القراءة ما أئجزه البعض من المجتهدين، المستيرين نقدياً بعمق وفي حدود الموقف لإسلامي، على صعيد التمييز البتوي والوظيفي بين «القرآن» و «السوح المحفوظ»، وكذلك في إطار المائلة أو المقاربة بين رفض النص القرآني لتجسد الله مسيحاً إبناً وبين استنساخ أن الكلام القرآني هو تجسيد مادي لله نفسه. فقد أفضى ذلك بهم إلى نتيجة كبرى، في الحمل الديني الإسلامي، من شأنها أن تسوخ ذلك الاستثناء. أما هذه النتيجة فقد تبلورت في الرأي بأن القرآن ليس إلا «كتاباً» ووجه، في حينه، إلى عصره، العصر السابع؛ بينما «اللوح المحفوظ» هو «الكتاب»، الذي يحتوي كل الأعمال والأسماء والكتب، بما فيها كتاب القرآن نفسه:

«ثم هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ». وبذلك تصبح العلاقة بين هذين علاقة فرع بأصل.

أما وجه الاستثناء طءه القراءة الخاصة للنص القرآني - وقد أتينا في ثواب ببحث على ملاحظتها الرئيسة عبر أحد المنافحين عنها وهو محمد التويهي وكذلك، ضمن، نصر حامد أبو زيد - فيكس في انها وإن انطلقت من «اللوح المحفوظ» بمشابهة كتاباً «ليس بمتناول أحد سوى الله»، فإنها أرسى - بذلك - عملية التأسيس للحجاب حاجز يقوم بين أصحابها من طرف، وبين إمكانية النفاذ إلى هذا الكتاب، الذي يعني بالنسبة إلينا ويمقتضى ذلك، كل شيء ولا يعني شيئاً عدداً مشحواً من صرف آخر. فهي - من ثم - أرسى عملية التأسيس لاتجاه فكري وضعي عقلاني ومستنير يلح على حرية الإنسان فيما يختار، ويلحف - بالتالي - على مسؤوليته خيار حريته واختياره؛ مع ضرورة الإشارة إلى أن الإنطلاق من «اللوح المحفوظ» بدلاً من «القرآن» قد يثير تساؤلاً حول ما إذا كان علينا أن ننظر إلى هذه العملية

على أنها وجه من أوجه تأويل قرآني، أم تعبير عن تقية إيديولوجية سياسية، أم أنها تحسيد للموقفين كليهما!

وكما قد يبدو، تكمن طرافة تلك القراءة في أنها إذ وضعت منطلقاً لها في شحص ذلك المعرف المتكر أو المتكر المعروف، أي «اللوح المحفوظ»، فإنها أصبحت طليقة اليدين باتجاه تقرير الفعل الإنساني الحر؛ لم لا، وقد أحت على التحديد القرآني والحديثي لـ «اللوح المذكور»، الذي عقتضاه لا يمكن تحميمه إلا من خارج، في حين أن تحديده من داخل منوط «بإله الله وحده». وعلى هذا النحو، لعمد يغادر من قبيل الموقف الصوري أن نقول بأن تلك القراءة ذات طابع تحديدي، كما هو الحال بالنسبة إلى قراءات أخرى. بل ربما كان أقرب إلى الدقة أن نرى في انقراءة المذكورة نزوعاً غير صريح إلى الطابع التفسيري، مستجيبةً - في ذلك - لاحتياجات الواقع المتغير ومقتضياته، أي الرضعية الاجتماعية التاريخية المشخصة.



ههنا، نواجه المسألة الثالثة والأخيرة، وهي تلك التي تتصل بكيفية العلاقة بين النص القرآني الحديثي والتقدم التاريخي. ولعل هذه المسألة تتيح لنا متابعة ماتوقف عنده، على صعيد المسألة الثانية. فمن الملاحظ، بصورة مباشرة، أن الموقف محرق من تجهين اثنين، ينفي الواحد منهما الآخر. فالإتجاه الأول يتمثل في أنه هو ذلك الذي يظهر بصيغة المصادرة الإطلاقية التالية (القرآن صالح لكل زمان ومكان)، أي بصيغة تشتمل على «التقدم التاريخي» وتتجاوزة، بمعنى أنها تجبه عبر إلغائه. أم الإتجاه الآخر فيتوهم على نفي قطعي لأن يكون للنص القرآني (والحديثي) علاقة مامع مسألة التقدم التاريخي. وإذا كان الأول من هذين المذكورين يعلن مصدره المعياري المنهجي ممثلاً بالنص المذكور ذاته، فإن الثاني منهما يرى هذا المصدر كامب في السنية الاقتصادية (مفهوم اقتصادياً) للمجتمع؛ مما يخرج الدين (وأشكال الوعي الاجتماعي الأخرى) من إشكالية التقدم التاريخي عموماً.

وقد أظهرنا، فيما سبق، أن «الفكر الديني الإسلامي» قرأ النص القرآني الحديثي

على أنحاء متعددة، التقت - بمعظمها - في محور أساسي حاسم، هو كونها «قراءات تحديدية». وقد لاحظنا أن هذه «التحديدية» هي، في وجه آخر لها، ذات بنية «محافظة». ذلك لأن وظيفتها الأساسية تبلورت في التأكيد الملح على أن سطر المذكور (في شقه القرآني) جوهر ثابت «لأياتيه الباطل لامن أمامه ولا من حده»، وعسى أن التعامل معه يقتضي الانطلاق من أن «الكمال البشري في الماضي لا في المستقبل، وراء الإنسانية لأمامها». وهذا من شأنه الإعلان عن أن «الكمال» يكمن في النص - وهو الذي «نزل» في القرن السابع - «إلى يوم الدين»، حيث تنتهي «الأزمة البشرية». وكما هو بين، فإن الموقف المعني يفصح عن نفسه من حيث هو النقيض له «التقدم التاريخي»، الذي ينطلق، في أحد أوجهه الكبرى وتعبير قسم أمين، من أن «الكمال البشري لا يجب أن نبحث عنه في الماضي بل... في المستقبل» (1).

وقد يجمع الكثيرون على أن هذا التعبير الأخير صحيح، في أساسه؛ وإن كانت الإضافة لتالية هامة، وهي أن التقدم التاريخي الذي يقود إلى «الكمال البشري»، بمثابة وصية نسبية، لا يتحقق بصيغة خطية متصاعدة من الأدنى إلى الأعلى وعلى نحو أحادي الجانب. يتضح ذلك بالإشارة إلى أن صيغة «التقدم التاريخي» هي أعقد من ذلك وأكثر تركيباً وغنى وإشكالاً. ولعلنا نستطيع، عبر تفحص جدليات المباشر المعن والعميق المسكوت عنه، والأفقي والعمودي، والبدال والمبدول، والواقع والفكر، والسابق واللاحق، والتواصل الزائني والتفاضل التاريخي، والتكون والتطور وغيرها، أن نبين معاهد أساسية كبرى في عملية التقدم التاريخي المعني (2).

(1) - قاسم أمين؛ المرأة الجديدة. أورد هذا النص فرح أنصون في كتابه: ابن رشد وفلسفته. ويستشهد أنصون بهذه فكرة في سياق مناقشته لحمد عبده، حيث يوردها بالصيغة التالية (ص 279 من المرجع السابق ذاته): «إن كمال البشري أمام البشرية لأوراءها».

(2) - انظر حول ذلك: طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي - كتابات في الفلسفة والفكر العربي، دار العربي، بيروت 1989، ص 247 - 258 وكذلك: نودور أويروماد: تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كسوم، در طبعة بيروت، ط 2، 1979، ص 63. وهذا الكتاب ترجمة لكتاب الباحث المذكور والموجه إلى الألمانية بعنوان: T. L. Oiserman - Probleme der Philosophie - Geschichte, a.a.o.

فإذا كان «الفكر الإسلامي - التجديدي» ينطلق من «الجوهر الثابت المطلق» المذكور آنفاً، فإن حديثاً عن «تقدم تاريخي» يغدو، على هذا الصعيد، دون معنى. بيد أن النص القرآني الحديثي لم يُقرأ باتجاه بلورة ذلك الفكر التجديدي - المعنوي فحسب، بل أمكن أن يُقرأ، كذلك، باتجاه بلورة أنساق فكرية أخرى، منها ما صرح عنه (أي النص)، بعد أن تدعمت أسسها واتخذت طريقاً مستقنة، إلى حد ضروري. والفلسفة والعلم كانا في طبيعة هذا الموقف؛ مما يعني أن النص لمعني امتلئ من المقومات ما عمل على التحريض على صوغ مواقف يمكن أن تلتقي مع الاتجاهات العامة للتقدم التاريخي (من ذلك على سبيل المثال ما أتى بصيغة فكرة أولية لدى ابن رشد حول «النمو الطبيعي» للكون والتحول من «الممكن إلى المتحقق» عبر الحركة، ومن ثم النظر إلى الكون - وجوداً ووعياً - في حالة من التبيين المطرد).<sup>(١)</sup>



وعلى هذا، لعله يغدو مسوغاً أن يشار إلى أن «الفكر الإسلامي - التجديدي» هو، في أساسه العمومي، فكر لا يلتقي مع مقتضيات التقدم التاريخي، التي تشترط الإقرار بعملية «التجاوز النوعي»؛ هذا أولاً. وثانياً، يمكن القول بأن النص القرآني الحديثي دبل على أنه قد يمثل حافزاً لتكوين «فكر إسلامي» بمتسعه طرح ما من شأنه أن يؤدي إلى فكرة التقدم التاريخي. وبصيغة أخرى أكثر ضبطاً، يمكن الإقرار بأن النص القرآني الحديثي قد يُفهم، تفسيراً أو اجتهاداً أو تأويلاً على نحو غير كايح بتقدم التاريخي بل وعقز له (وقد لاحظنا ذلك في القراءة التي قدم معاً أولية منها محمد السويهي وغيره). نقول هذا دون أن نعني به أن النص المذكور - بوصفه نصاً دينياً إجمالياً - يقدم حلاً أو حلولاً مشخصة لمشكلات ذلك التقدم التاريخي، بما فيها المشكلات النظرية والمنهجية التي تطرحها المنظومة المفاهيمية لهذا الأخير.

(١) - انظر حول ذلك ما كتبه فرح أنطون في كتابه: ابن رشد وفلسفته - المعطيات القليلة سابقاً، ص 99 - 102.

ويمكن الإشارة إلى أنه تسنى لنا في الجزء الرابع من «مشروع الرؤية الجديدة للفكر العربي» أن نتبصر بعمق أكبر بالاتجاهات الكبرى للحركة الإسلامية في بواكيره الأولى، الحمادية، تلك الاتجاهات التي أسهمت - بدرجة ملحوظة - في تحديد وسط ماسيتيلور لاحقاً في الحقل الفلسفي والاجتماعي (السوسبولوجي)، وكذلك العلمي الطبيعي.

ويبقى القول ضرورياً بأن النص القرآني لم يكن، كما يرى البعض، مجرد مشجب عُققت عليه المشكلات العويصة وذات الحماسية الفكرية حصرياً، لسحت عن حلول لها تحمل من «الشرعية الدينية» ما يجعلها في طبيعة الحلول المطروحة، في حينه. لقد كان النص المذكور مثل هذا «المشجب»، فعلاً؛ وبكيفية كان، أيضاً، شيئاً آخر. بل لعله كان: أولاً وأساساً، هذا الشيء الآخر؛ يعني بذلك أنه جسّد سفيراً فيه من الشمولية ما أراد قراؤه له أن يكون. ومن ثم، كان عليه أن يظهر سفيراً دينياً لاهوتياً وفكرياً واجتماعياً وعلمياً طبيعياً ورياضياً واقتصادياً وأخلاقياً وجنسياً إلخ.. ومن هذا الموقع، ألا يصح القول، في ضوء القراءة الجديدة لمركبة للنص، الماثلة تنهجاً وتطبيقاً في هذا البحث، بأن النص القرآني أعيد بناؤه بصورة مطردة بصيغة الكتابات التفسيرية والتأويلية والاجتهادية، التي نشأت في عصره وفي أعقابه؟ بيد أنه من أجل استكمال الفكرة التي نحن بصدددها، ضروري أن نضيف أن النص المذكور إذ جسّد سفيراً انطوى على الشمولية بقدر ما أورد له قراؤه أن يكون، فإنه فعل ذلك بمرونة وطواعية، مطلقاً - في هذا - من اسماء الخاصة به، وهي تلك التي اعتبرناها مداخل كبرى إليه، والتي ظهرت في التاريخ الإسلامي العربي بمشابهة مسوغات وحوافز كبرى كمنت وراء انقراءات التي أُنجزت له؛ يعني بذلك الكلية والإجمالية، وإشكالية المحكم والمتشابه، وأسية التأويلية الاحتمالية متناً ونطقاً، وثنائية الباطن والظاهر، و «تنجيمية - تاريخية» النص، وأخيراً احتراق النص متناً.

إن تلك اللوحة «الفكرية الإسلامية» وكيفيات تحليلها الكلامية والصوفية

و نفسية والسوسيولوجية إلخ...، هي التي ستكون - مع غيرها وبالطبع من مواقع  
لوضعيات الاجتماعية المشخصة المطابقة التي أسهمت بإنتاجها في ضوء الحداثيات  
نأتى على ذكرها وعيها من الأدوات المعرفية المنهجية - موضوع بحثنا الشائك  
لشائق والمديد في شطر كبير من الحلقات المتبقية من «مشروع الرؤية الجديدة»؛  
وهي، كما هو ملاحظ، لوحة متنوعة الأنماط والصيغ والاحتمالات، سنحاول  
البحث فيها ضمن اختيار بحثي استراتيجي يتحدد ويصطبغ في بناءة البحث كما في  
سياقه وعقبيه، كما يلحف على تقصي محاورها الكبرى الحاسمة واكتشاف  
مايوحد بينها، ومايجعل منها أنساقاً متميزة.



## 2.

### خاتمة باتجاه مفترق طرق

كان جهدنا، فيما سبق من فصول، قد انصب باتجاه الإوالات (الآليات) الكبرى والفاعلة، التي كُست وراء عملية اختراق النص القرآني الحديثي، وضبطها، وصاغت في أطر احتمالية كبرى مفتوحة. وقد وجدنا أن ذلك تلور مجموعة من الأتنية التضايقة العلاقات والتي ركزنا على ست منها. ومن السافل الإشارة إلى أن حصر تلك الأتنية بهذه الأخيرة ليس إلا من قبيل النمذجة للمسألة.

وماعدى ذلك، يمكن القول - دونما تحفظ - بأن هذه المسألة (عملية الاختراق) كنت أكثر وأوسع من أن نحصرها في الحدود المذكورة. وهذا الأمر يؤكد عليه من موقعي موضوع بحثنا كليهما، وهما الواقع (الوضعية الاجتماعية المشخصة) والنص القرآني الحديثي.

ولقد حاولنا، في الفصول السابقة: أن نشين الاتجاه أو ربما الميل الإرهاسي الأساسي، الذي هيمن، صراحة أو ضمناً، في المسار انعم للعلاقة المعقدة والمركبة بين الواقع والنص القرآني الحديثي. فلاحظنا أنه (أي ذلك الميل) يكمن في إمكانية مفتوحة ومطرودة لاختراق هذا النص من موقعين إثنين، كلاهما نهم الآخر، وأسهم في بلورته وتعميقه. الموقع الأول تمثل في ذلك الواقع متجلباً في الوضعية الاجتماعية المشخصة. بمشابهة بؤرة انطلاق إيديولوجي ومعرفي تنصهر فيها وتتلور الاتجاهات والاحتياجات والآفاق الرئيسة لم جعل من تلك الإمكانية حالة متحققة بصيغة ماقتصادية أو سياسية أو إيديولوجية إلخ... ولا بد من الإشارة، هنا، إلى أن هذه العملية انطوت لدى منجزها على لحظة من الفعل الاستكشافي مورست، على نحو ما، حيال النص القرآني الحديثي. أما الموقع الآخر فتمثل في النص المذكور نفسه، بما انطوى عليه من بنية ذاتية متدفقة احتمالية عرضنا لها، في حينه.

وقد كانت محاورتنا تلك ضرورية، بالحساح، من أجل إحاطة أولية بالمصائر الاجتماعية والتاريخية والتراثية الكبرى، التي واجهها النص القرآني الحديثي على أيدي «قرائه»، من مختلف الانبجاعات والمذاهب والفرق، التي أعلس ممثلوها والمتحدثون باسمها جميعاً انتماءهم له، على نحو من الأنحاء، ولكن بصيغة مصرّح بها دائماً. ولئن أولينا هذه المسألة أهمية مركزة، فلأنها تمثل مدخلاً أساسياً من مداحل أخرى محتملة إلى عملية البحث في المحاور الفكرية الأولى، بعد أن أنجزنا - في الجزء السابق من المشروع - البحث في الإسلام الباكر غير معاله الكبرى وعبر شخصية مؤسسه العظيم. ونود الإشارة إلى أن الخطوة الراهنة من البحث تكتسب أهمية خاصة، لأنها تأتي متقاطعة مع خطوتين أخريين، هما ماسبق أن طرحناه في الجزء السابق وماسنطرحه في الجزء اللاحق، أي السادس الذي سيتعلق بنشوء وتبلور المذاهب والفرق، ومن ثم بظهور «علم الكلام». وهي، إلى ذلك وفي ضوئه، ستسهم في تحديد الموقف من سؤالين اثنين ذوي أهمية منهجية، أو في إثارته للحوار حول هذين الأخيرين، في الحقل الذي نحن فيه. السؤال الأول يتصل بالبنية لنصية القرآنية الحديثية، أي بأحد الأوجه الكبرى من «موضوع البحث»، الذي يعالجه؛ في حين أن السؤال الآخر يتعلق بـ «النص الإسلامي» اللاحق، الذي أنجز في إطار لتأكيد الدائم على انتمائه إلى «النص الأصلي - القرآني الحديثي»، أي الذي أنجز في ضوء عملية التجادل بين «البنية»، بنية النص المذكور، و «القراءة» أو «القراءات» المنتجة، هكذا، باسم تلك.

وعسى هذا النحو من النظر إلى المسألة، نكون قد عملنا على تكثيف مايطرحه ذينك سؤالان، مجتمعين، بصيغة واحدة، هي تلك التي تتصل بـ «النص المركب»، الذي يقام نفسه على أنه الحصيصة الفكرية للتطور التاريخي الإسلامي وملتته ومقدماته.

وحرري بنا أن نعود، على نحو مكثف، إلى عملية التجادل تلك المأني عليها بين «السنة وقرأة». ذلك لأن المسألة المعنية في هذا البحث تنطلق منها وتنتهي إليها

نظرياً ومهجياً. ويمكن القول بأن العلاقة بين النية والقراءة لا تقوم - هنا - على طاع من التبعية، تبعية الثانية للأولى تخصيصاً، بحيث يتحدد حقل الثانية (القراءة) بالتحرك وفق ثوابت مطلقة مزعومة تنطوي عليها «النية» إن ما يمكن التحرك عنه، في هذا السياق، يتصل - أساساً - بعلاقة تضاييفية (جدلية) بين احدين المذكورين. فإذا كان النص القرآني الحديثي يمثل واقعة مادية موضوعية وجدت قبل وجود «القراءات الإسلامية» المرتبطة بها، على نحو أو آخر، فإن النص المذكور ما إن دخل حيز الفعل البشري الاجتماعي مؤثراً وفاعلاً، بطريقة أو بأخرى، حتى استحرّ ليكون طرفاً ملزماً في عملية جديدة مطردة طرفها الآخر تمثل في جهود القرائية المتجهة نحوه. فلقد راح أصحاب هذه الجهود من المفسرين والمؤولين والمجتهدين يعملون أدهابهم في النص المذكور ليستنبطوا منه ما يغطي احتياجاتهم الموضوعية والذاتية المستجدة، وما يمنحها ما اعتقد أنه شرعية نصية ضرورية. لقد أخذ أولئك يعيدون بناء النص القرآني الحديثي دلالياً، بحيث لم يعد مسوغاً انظر إليه بمثابة بنية معلقة ومستقلة: إن استجزارها إلى ميدان التساؤلات والمساءلات وخصومات والصراعات، واستنطاقها بما يستجيب لهذه الأخيرة بأحاء متدقضة ومتصارعة غالباً، قاد إلى تفجير ما اعتقد أنه معلق في هذه النية؛ وإن إقحامها بتلك تساؤلات والمساءلات والخصومات والصراعات انتزع منها استقلالها ومابدا أنه حيادها تجاه الأحداث سلباً وإيجاباً وما بينهما.

ويلاحظ أن عملية الاستجزار والاستنطاق والإقحام تلك المركبة كانت (وماتزان) تتم من موقع التأسيس والتسوية الشرعي لها، أي من موقع الحفاظ على «الشرعية النصية» لـ «القراءة أو القراءات» الإسلامية المطروحة هنا وهناك. ومع أن الأمر بدا (ويبدو) كأنه متصل - أساساً - باستنطاق تلك الشرعية النصية لقراءة إسلامية أو أخرى من بنية النص القرآني الحديثي، إلا أنه كان دائماً محكوماً بفعل موضوعية أو الموضوعات الاجتماعية المشحونة المنتمية إليها، على سبيل التصريح أو على سبيل الإضمار. أما الكفاح الحثيث لاستنباط الشرعية المذكورة للقراءة المعينة

ولإصهارها والتأكيد عليها، فقد أتى في سياق ذلك ومن قبيل التسوية الإيديولوجي (الديني) له.

ذلك لأنه، بمقتضى جدلية التواصل والتواصل، ينبغي التحدث عن إحدى القراءات الإسلامية من موقع حاملها الاجتماعي، أساساً، ممثلاً بالوضعية الاجتماعية المشخصة المنتمية إليها، أي من موقع أنها تتحدد بهويتها الاجتماعية الخصوصية ومن ثم بانتمائها لما يصنع منها ماهي عليه، قبل أن تتحدد بما انتمى إلى حامل اجتماعي آخر ممثلاً بوضعية اجتماعية مشخصة أخرى؛ نعي بذلك، قبل أن تتحدد وتستمد شرائط وجودها المشخص من نص (قرآني حديثي) انتمى - تاريخياً واجتماعياً - إلى حامل اجتماعي آخر ممثلاً بوضعية اجتماعية مشخصة أخرى.

في ضوء ذلك، تصح عن نفسها إشكالية معقدة ومركبة الأطراف هي التالية: كلام القرآني الحديثي المنصص، والبنية الساجزة لفظاً، والقراءة أو القراءات الإسلامية المنتجة «باسم» هذه البنية.

إن النص القرآني الحديثي يقف أمام حدي البنية والقراءة، بنيته هو ممثليتها سياقاً متحركاً ومُعَاداً تناؤه على محور مطرد من خارجها، وقراءة الفقيه المفسر أو المؤول أو المجهد الذي ينتجها في حدود أفقه المعرفي واحتياجاته وإلزاماته الإيديولوجية (الدينية) والسومسيوثقافية، أي في حدود الحدث الصريح المعين أو الخفي المضمن عما يمنح قراءاته هذه «شرعية نصية» في تلك البنية من موقع عملية الإنتاج تلك.

وقد أحاب النص القرآني عن الإشكالية المعنية بأنحاء متعددة متنوعة، هي - أساساً - أنحاء من تعرض له من «القراء». أما الصيغ الكبرى، التي تبلورت فيها هذه الإحابة، فلعلها تتمثل بثلاث رئيسية: النظر إلى الإشكالية إياها من حيث هي حالة متروكة يتاح بمقتضاها لما لا يحصى من القراءات أن تنشأ وأن تكتسب «شرعية نصية»؛ والنظر إليها من حيث هي حالة مغلقة إلا بحد واحد وبعيد واحد قدان بمقتضاها القراءات التي تنشأ خارجها أو بالضد منها؛ وأخيراً النظر إليها (أي

الإشكالية بوصفها وضعية معلّنة بيد «من النعم والحسم عنده - الله».

ويمكن القول بأن تلك الصيغ الثلاث مثلت أنماطاً من الإجابات عن  
الإشكالية المذكورة انطلقت من الوضعيات الاجتماعية المشخصة، التي انطلق منها  
«لقراء»، قراء الأنماط المذكورة؛ وإن كان الأمر فيما يتصل بالصيغة الأخيرة أكثر  
تعقيداً وتركيباً.

بيد أننا وقد عدونا أمام تلك الحصلة، نجد أنفسنا أمام معضلة «لأصل»  
و«الفرع» - ضمن ذلك النص المركب. فلقد درج الفكر الإسلامي عموماً وخصيصه  
لأكثر هيمنة، وفي نصّه المعلن تحديداً (ولنا أن نفهم تحت هذا النص، هنا، فكر  
إسلامي السني بصورة خاصة) على تصنيف عناصر هذا الأخير انطلاقاً من تصور  
ابو حنيفة بن تارخ. فبحسب ذلك، يأتي «الأصل» مجسداً بالقرآن «المنزل على محمد.  
عن طريق الوحي» أولاً؛ ويأتي «الفرع» بعده، ثانياً، مجسداً بالسنة النبوية؛ وتأتي  
«التواضع»، ثالثاً، مجسدة بالمذاهب مرتبة ومعتبرة وفق المنطلقات المتحددة التي  
وضعتها لنفسها، ولكن من موقع الخلقين السابقين وفي ضوءهما وتوجيه منهما.  
(وكم يلاحظ، فإننا - هنا - نوسع الخلل إلى المعضلة المذكورة، التي أثينا عليها في  
سياق آخر سابق).

في المعضلة في ذلك تكمن في أن الفكر الإسلامي المعني (وهو الذي نضّر لها  
إسلامياً) لا يرى في ذلك التدرج تنافساً رتبياً عالياً بين مجموعة من المراحل فحسب،  
بل هو يطرأ إليه عسى أنه - بالدرجة الأولى - تساقط من الأعلى الوحي إلى الأدنى  
الزماني، وتتابع زماني من هذا الأدنى إلى أدنى آخر. وهذا يعني، ضمن ما يعني، أن  
يقع القرآن - بمصدره الإلهي المتمثل بـ «الكتاب المحفوظ» - في قمة الهرم؛ في حين  
أن النصوص والأعمال الأخرى - بما فيها السنة النبوية حديثاً ومسلماً - تأتي فيما  
تتقى من سيرة الهرم، ولكن بعد أن تكون قد سلكت خطأ رتبياً مستقيماً. وبذلك،  
يحافظ الأمر على نفسه بمثابته علاقة قائمة بين «أصل» و«فرع أو فروع»، بين  
رهن إلهي وزمن بشري. ومن ثم، فإن حديثاً عن «نص مركب»، غير وارد هنا.

ذلك لأن إقراراً بمثل هذا الأمر من شأنه، إن حصل، أن يطيح بتصور «الأصل والفرع»، أي «الأصل» النات إطلافاً وغير القابل للإخفاق من موقع الفرع، و «الفرع» الذي تكمن علاقته بالأصل على النحو السلي القائم على التلقي وحسب، بمعنى النقيض الأنطولوجي، وكذلك التابع له، في آن واحد.

على ذلك الطريق، نكون أمام المصادرة اللاهوتية الإسلامية التالية: إذا كان القول، على صعيد الفرع، وارداً بـ «نص مركب»، نص على نص، فإن ذلك، على صعيد الأصل، غير وارد وغير محتمل أبداً. لأن «الأصل» أصل في السابق واللاحق، كما في الراهن، غير متأثر بغيره أي بغير ذاته، ولكن مؤثر في غيره. ومن ثم ووفق المنطوق المنهجي المذكور، لم يعد مسوغاً أن يكون «الفرع» مصدر ذاته ولاخاتمة ذاته. ولما كان لهذا الأمر شأن منهجي مركزي وهام في العمل، الذي نقوم به راهناً، فربما نجد من اللازم أن نأتي على المفاصل المنهجية في حقل العلاقة المذكورة، ممثلة بالأمروحات التالية:

1 - لدى الحديث عن علاقة بين نصين (القرآني الحديثي أو القرآني وحده من طرف والإسلامي اللاحق من طرف آخر)، لا يمكن تغييب الطرف الثالث المحسب بـ «الواقع» أو «الوضعية الاجتماعية المشخصة». فهذه الأخيرة ذات حضور فاعل دائماً وعلى نحو من الأحاء، سواء في القاع أم في السطح أم فيما بينهما، وسواء تحسدت بالبعد السوسيوثقافي أم الاقتصادي أم السياسي أم الإثني أم السيكولوجي إلخ.. فهما، من ثم، نصان محترقان اجتماعياً، مما لا يسمح بالنظر إليهما على أنهما «بريشان» من الواقع المجتمعي «الملوث» بألف مشكلة ومشكلة.

2 - عند ذلك الطرف الثالث (الواقع) يتقاطع النصان، ليفصح كلاهما عن هويته، أي - هنا - عن استقلاله النسبي والأساسي حيال الآخر. ذلك لأن استقلاله هذا يعني أنه هو ماهو عليه. فهو - من هنا وبهذا الاعتبار - ابن الواقع، واقع. ولعل ذلك يجعلنا نتبين سياقه الاجتماعي، الذي هو - هنا - ذو إحداثية عمودية.

3 - إذا كان النصان، في الاعتبار السابق، يتقومان، ضمن مايتقومان به،

بإثبات الهوية والذاتية، أي بالتفاصيل الماهوي فيما بينهما، فإنهما يتقومان، كذلك، بما يختزقهما مجتمعين، أي بما يحقق التواصل بينهما ويجعل منهما بنية واحدة تحليلات متعددة في هذا المعطى، نضع يدا على السياق التاريخي لكلا النصين، الذي هو هنا ذو إحدائية أفقية.

4 - إذا كان النص، في سياقه الاجتماعي، أي في إحدائته العمودية، يهيكل بنية مغلقة نسبياً تعبيراً عن أنه هو هو، فإنه، في سياقه التاريخي، أي في إحدائته لأفقية، يهيكل بنية مفتوحة تعبيراً عن أنه هو ما يتحدد ضمن علاقته مع نص أو نصوص أخرى؛ مع الإشارة إلى أن القول ببنية معلقة للنص، في سياقه الاجتماعي، هو نمط من التحرير النظري. ذلك لأن بنية نص ماثموضعة دائماً على نحو يجعل منها ذات علاقة مع غيرها، أي يجعل منها حالة مفتوحة. ومن ثم، فالاجتماعي يبرز تاريخياً والتاريخي اجتماعياً.

5 - عبر إنحمار النص ودخوله الزمن التالي على ولادته وتحوله إلى قوة فاعلة - على نحو ما - في عقول الناس وعواطفهم، في مرحلة معينة، يلاحظ أمر ذو أهمية معنوية، على صعيده، «النص». ففي سياق عملية الإنحمار تلك، يبرز هذا الأخير بمثابة تجسيداً لبنية حية متحركة، تتقاطع فيها المواقف والمصالح والرغبات، أو تتضارب وتتصارع وربما تتداخل، أو تتوالم وتتواشج وتتعاطف، أو يحدث هذا كله بصيغ تعبر، كذلك، عن حيوية الواقع البشري وحركته ذاته، وعن قدرته على جعل النص ينحدر في حركته (أي الواقع)، وينشط ويتشظى ويتقاطب اشطار وتشطبي وتقاصب معضياته وتناقضاته وإشكالاته. وهذا يعني، ضمن ما يعنيه، أن النص يمثل شبكة مطردة النمو عمقاً وسطحاً من المعاني والدلالات والإشارات واشفارات والرموز المباشرة والمتوسطة والخفية والمعلنة، والمباحة والعصية، التي تنصع عن نفسها وتتكلم به «لغة الرجال» المتوضعين اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً وأخلاقياً سيكولوجياً وغير ذلك. وهنا، يعلن النص عن سياقه التراثي مجسداً في إحدائية لولبية دائرية تغطي حقلاً أو حقولاً من المؤشرات وبما يترتب عليها من

معكسات ومواقف تمس، بقدر أو بآخر، مصالح ومواقع واتجاهات معينة لمجموعات وفئات وطبقات اجتماعية ما.

6 يتبين النص ويتبلور ضمن واقع الحال المباشر والمحتمل الممثل شبكة مركبة ومعقدة من المواقف والمصالح والاتجاهات والرغبات والافاق؛ مما يسمح حديثاً عن أنماط متعددة من النصوص، تستمد حضورها من موقعها في إطار طيمة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية أو الأخلاقية السيكولوجية، أو هذه كلها مجتمعة بدرجة أو بأخرى؛ كما تستمد حضورها وفاعليتها من موقعها في إطار العلاقة المعقدة بين السلطة والجمهور، والجمهور والمتقنين، والسلطة والمتقنين. بمختلف انشطاراتهم المحتملة (وكنّا فيما سبق قد ذكرنا، من تلك الأنماط لصية، النص المعلن والنص الخفي والنص الغائب والنص المغيّب والنص الاحتمالي). وحديثاً بالإشارة إلى أن النص المهيمن غالباً ما يعتقر إلى عناصر المجاز وماينصوي تحتها من التورية والتقية والتميز الحذر والاستعارة القسرية والإجمالية الفضفاضة وكناية المفتوحة وغيرها؛ مما يجعل منه نصاً بسيطاً منهبطاً تمثل بنيته سطحية (المباشرة) العنصر الخامس فيه. أما النص المهيمن عليه فإنه غالباً ما يعج بتمثل تلك العنصر، باحثاً غيرها عما يجعل منه نصاً أو مشروع نص ذا حضور. وهذا يقوده إلى الخوض في عملية تبين معقدة ومركبة وصعبة، وأحياناً خطيرة، تجعل منه نصاً مركباً، تمثل بنيته العميقة (غير المباشرة) العنصر الخامس فيه.

7 - إذا كنا - في الأطروحة الأخيرة - قد نظرنا إلى «تركيبية» النص من موقعها السلي في إطار مسألة الهيمنة المذكورة، فإننا - قبل قليل وفي موضع سبق من العنصر الثاني عليها - قد تناولنا «تركيبية» النص من موقع آخر، هو التراكم النصي التاريخي والتراخي. وقد نلاحظ أنه، بفعل هذا التراكم، تنشأ نصوص على نصوص تُعَيَّب فيها (في الأولى - أي المتأخرة زميناً) هذه (الثانية - أي المتقدمة رميناً)، وذلك في ضوء إعادة بناء هذه الأخيرة بنيوياً ووظيفياً من منطلق لواقع المستجد. وسوف يكون - من ثم وفي ضوء ذلك - في غاية التعقيد والوعورة أن



يكتشف النص السابق في النص اللاحق؛ مما يعني ضرورة استخدام كل الطرائق الممكنة لتقييم وتفكيك (تحليل) هذا الأخير إلى عناصره وعلاقاته واحتمالاته، بني قد ينصوي على أسسجة متعددة، منها الأدبي والأسطوري والديني والجمالي والفكري والإلتهى والسحري والجنسي إلخ. . وحديث بالقول بأن علاقة متشابهة ومتعددة الأوجه تقوم بين كلتا الحائتين من تركيبه النص، حالة الموقع السليبي من الطيفية وحانة الزاكن النصي التاريخي والتراثي.

8 - بناء على ماتقدم وفي ضوءه: تبدو المصادرة الإسلامية حول «الأصل» و «الفرع أو الفروع» بمشابتها معضلة بحاجة إلى إعادة نظر.

فكل نص يمثل، بمقتضى ذلك، «أصلاً»، بقدر ما يمثل «فرعاً». أما أنه يمثل أصلاً، فبمعنى أنه يجسد لحظة قطع مامع ماسبقه؛ ذلك لأنه؛ من حيث الأساس، يستمد مقومات وحوافر تبينه الكبرى من وضعينه الاجتماعية المشخصة؛ كما أنه يمتلك نسيج بنيته عبر الإمكانيات والاحتسالات والآفاق المعرفية والإيديولوجية المتاحة، في نطاق هذه الوضعية. ولهذا، يصح النظر إلى كل نص على أنه أصل، كائناً ما كانت صيغته ومستوياته وطاقاته وآفاقه. فـ «الأصالة»، هنا، هي ضيق منطقي اصطلاحى للنص في حدود انتمائه (تحدراته) الضرورية لعصره ودخلاً وخارجاً، ولتاريخه ولثقافته، أي إنها، مرة أخرى هنا في هذا السياق، حاصل تحصيل نقى بأنه لا سبيل إلى التشكيك في أنه (أي النص) ينتمي لوضعية اجتماعية مشخصة ما.

ويمكن القول بأن من شأن ذلك أن يقود إلى إسقاط الوهم الأصولوي (سيفوي) بعائم على الاعتقاد بأن بصورة إسلامية ماثلية على النص 'لقرآني حـ.ثي ( في الفقه مثلاً) لا تمتلك مسوغاتٍها الذاتية (بمعنى الداخلية) إلا بالارتباط بهذا نص أولاً وأساساً، أو أنها تمثل الناطق الحقيقي الوحيد باسمه ثانياً. وإذا ما أقررنا هذا الوهم، فإننا - من طرف أول - نفقد عاجزين عن فهم أن اتجاهات أصولوية ما راهنة هي - بأحد معانيها الكبرى - اتجاهات سياسية وسوسيوثقافية

تتبعي لمرحلتها، وتجبب - بطرائقها - على مشكلات وتساؤلات ترتد لهذه المرحلة، كما نفقد - من طرف آخر - الأدوات المنهجية الضرورية، التي تهنيء لإدراك جدلية المدلول والدال، التي تمثل إحدى أهم نتائج البحث العلمي، على صعيد علم الدلالة Semantik.

\* \* \*

وإذاً وبعد أن ضبطنا المسألة على ذلك النحو، يصح القول بكون النص القرآني الحديثي أصلاً والفكر الإسلامي فرعاً، وذلك انطلاقاً من أن الأول انطوى على رصيد هائل من القضايا والمعضلات والمسائل والحوارات، التي قدمت - في صيغها الإشكالية العمومية التي عرضنا لها في الفصول السابقة - مادة محصية وحافزة لـ «الفكر الإسلامي»، أي للفكر الذي استمد شخصيته، أيضاً وليس أولاً، من إخضاعه ذلك الرصيد لعمليات واسعة وأحياناً عميقة من المساءلة والمحورة والمواجهة والاحتهاد والتأويل والتحويل إلخ... أما التأسيس الـايستيمولوجي لذلك فيقوم على أن فكراً جديداً لا يفصح عن نفسه إلا في سياق فكر آخر «قديم» سواء تم ذلك بصيغة السلب أو الإيجاب.

أما أن يمثل كل نص «فرعاً» - وهذا يلور الوجه الآخر من جدلية الأصل والفرع - فذلك يشير إلى أن عملية تبين نص ما تتم وفق جملة من الشرائط والإلزامات، التي تبرز منها جدلية التواصل ما بين السابق واللاحق بتأكيدها على أن تلك العملية لا تتم من موقع صفر إطلاقي، لاتاريخي ولاتراثي؛ ذلك لأن مثل هذا «الصفر» لا وجود له، أساساً. ومن ثم، فإذا ماواجهنا نصاً ذا خصوصية فائقة، كالنص القرآني، فإن ما ينبغي الانتباه له هو الحذر من انتزاعه من مهاده التاريخي والتراثي (وهذا ما يؤكد عليه النص المذكور نفسه لفظاً إذ يعلن إنه أتى متمماً وليس قطعاً). لأن من شأن ذلك إن حدث، أن نجعل من النص المعني نية متعانة مطلقة، أي غير مشروطة، ومن ثم غير قابلة للفحص والفهم والبحث العقلي النقدي، وذلك اعتقاداً بأنها - في هذه الحال - غير قابلة لاحتمال التموصل الاجتماعي

## وانتاريخي والتراثي.

وقد لاحظنا - في سياق معالجة سابقة ومن موقع آخر لهذه المسألة - أنه بمجرد أن يكون الحامل اللغوي للنص القرآني الحديثي ممثلاً باللغة العربية ذات اتوعن تدريجي العميق، فإن تصور «الإعجاز القرآني» يغدو ذا طابع تاريخي وترثي سبي، ومشروط - في هذه الحال - بمستوى اللغة العربية وباللهجات المتحدرة عنها. وهذا من شأنه أن يسمح بصيغ «أصلية - أصلية» الإعجاز المذكور عبر «عاديته» المستمدة من حامله اللغوي؛ بعض النظر عن تجسدهات المعنوية. ومن ثم، فالتفرد والإعجاز من طرف والعادي والمألوف من طرف آخر، يتطمان فيه على نحو متواشج متناغم طرداً مع عملية التشخيص والتفحص في وضعيات اجتماعية مشخصة متعددة ومتنوعة تعدد وتنوع السياقات التاريخية والاقتصادية والسوسيولوجية والأخلاقية والإتنية، وغيرها.

ههنا وفي ضوء عملية التشخيص والتخصص تلك، نكون قد شارفنا على الدخول في حقل من البحث لأيسلم قياده إلا لمن وضع يده على مداخن مشكلاته ومعضلاته وقضاياها، التي تفضي إلى خصوصيته أو مايقرب منها.

وحيث يكون الأمر كذلك، فإننا نكون أمام مهمات البحث في الإرهاصات الأولى لـ «الفكر الإسلامي العربي» ممثلاً في المحاولات الفكرية الأولى، التي قدت إلى بناء فكري متعظم عمقاً وسطحاً والتي ربما كان «أهل الرأي والنظر» أو تعبيرتها أو واحداً من تعبيراتها النقدية الأولى؛ كما نكون - من ثم - أمام مهمة البحث في محاور الفكرية الكبرى، التي صاغت الأسس الأولية لتفريق والمذاهب الكلامية «الإسلامية العربية» ومثلت تمهيداً وربما كذلك تحايثاً للمنطومات الفلسفية والسوسيولوجية اللاحقة، وحافزاً محرضاً لظهور ظاهرات ذهنية متعددة، قد يكون التصوف في مقدمتها.

## الفهرس

الموضوع	الصفحة
• تمهيد .....	5
• الباب الأول: مشكلات منهجية وتاريخية تأسيسية.....	9
لفصل الأول - إشكالية العلاقة بين النص والواقع .....	11
1 - حدود العلاقة بين الوهمية والواقع، أو من الوهم المستقوي إلى	
الوضعية الاجتماعية للشخصية .....	11
2 - جدلية النص والواقع، أو من النص إلى الوضعية الاجتماعية للشخصية .....	36
لفصل الثاني - إحدائيات مفتوحة باتجاه النص القرآني - الحديثي.....	63
أولاً - ملاحظات حول «تعريف الكل بالجزء»، والموقف من «التحديد» و «التغير».....	63
1 - القرآن والحديث بين ضرورات انتصيص. ومخاطر الاحتراق .....	63
2 - القرآن جمال أوجه.....	84
أ - النص القرآني بين لغة اللعب ولعبة الواقع المشعشع .....	84
ب - القرآن والحديث نص مفتوح .....	106
3 - النص «الإسلامي الأول» و «الفكر الإسلامي».....	131
4 - النص الإسلامي أصلاً وفرعاً يبيسط في خمسة مستويات .....	157
• الباب الثاني: من النص القرآني الحديثي إلى القراءات الإسلامية،	
أو من «البيئة» إلى «القراءات» .....	181
لفصل الأول - النص القرآني ذو بنية إجمالية كلية.....	183

235.	.....	فصل الثاني - النص القرآني ذو بنية إشكالية
263.	.....	فصل الثالث - النص القرآني ذو بنية تأويلية احتمالية متناً ونطقاً (مفهوماً ولفظاً)
289..	.....	فصل الرابع - الباطن والظاهر وبنية النص القرآني
355.....	.....	فصل الخامس - النص القرآني أنى «منحماً» متورعاً
385.....	.....	فصل السادس - المتش القرآني في مواجهات تحديات الاختراق
415	.....	« قضايا وآفاق مستنبطة من جماع القول
415.....	.....	أولاً - ملاحظات حول «تعريف الكل بالجزء»، والموقف من «التحديد» و«التغيير»
431.....	.....	ثانياً - حائمة بانجاء مفترق طرق



## صدر حديثاً عن دار السينابيع

1. الوحدة العربية في زمن المتغيرات ..... غالب عامر
2. المرشد الوصفي والطبي العلاجي للأسرة ..... سام العيسى
3. التحكم المبرمج ..... المهندس علي حسان
4. جبروت اشور الذي كان ..... هنري ساغس
5. الصورة الأدبية ..... د. علي نجيب ابراهيم
6. جماليات الرواية السورية ..... د. علي نجيب ابراهيم
7. عيون الحكمة ..... ابن سينا
8. قراءات في الفكر السياسي العربي ..... د. حامد خليل
9. المنمورون القدامى في جبال اللاذقية ..... علي عباس حرفوش
10. صوم الموت ..... عبد القادر عبد المي

يصدر قريباً عن دار الينابيع

مقدمة النفوس

يوسف سامي اليوسف









الطباعة والنشر والتوزيع  
دمشق ص.ب: 6348  
6316350 ☎

